La Educación como práctica de la Libertad

Paulo Freire

La educación de las masas es el problema fundamental de los países en desarrollo, una educación que, liberada de todos los rasgos alienantes, constituya una fuerza posibilitadora del cambio y sea impulso de libertad. Sólo en la educación puede nacer la verdadera sociedad humana y ningún hombre vive al margen de ella. Por consiguiente, la opción se da entre una "educación" para la "domesticación" alienada y una educación para la libertad. "Educación para el hombre-objeto o educación para el hombre-sujeto". El autor considera que dentro de las condiciones históricas de la sociedad es indispensable una amplia concienciación de las masas que a través de una educación haga posible la autorreflexión sobre su tiempo y su espacio. Está hondamente convencido de que la elevación del pensamiento de las masas "que se suele llamar apresuradamente politización", como dice Fanon en Los condenados de la tierra, y que constituyó para ellas una forma de ser responsable en los países subdesarrollados, comienza exactamente con esta autorreflexión que los llevará a la consecuente profundización de su toma de conciencia y de la cual resultará su inserción en la historia, no ya como espectadores, sino como actores y autores.

La pedagogía de Paulo Freire es, por excelencia, una "pedagogía del oprimido", que no postula modelos de adaptación ni de transición de nuestras sociedades, sino modelos de ruptura, de cambio y de transformación total. La alfabetización, y por consiguiente toda la tarea de educar sólo es auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional, en la medida en que pierda el miedo a la libertad: en la medida en que pueda crear en el educando un proceso de recreación, de búsqueda, de independencia y, a la vez, de solidaridad.

ÍNDICE

EDUCACIÓN Y CONCIENCIACIÓN

¿Qué significa educar, en medio de las agudas y dolorosas transformaciones que están viviendo nuestras sociedades latinoamericanas, en esta segunda mitad del siglo xx? Cuando nuestro continente tiene la tasa de natalidad más alta del mundo y la mitad de su población total es menor de 19 años de edad y cuando, a la vez, se cuentan por millones sus analfabetos adultos, ¿qué entendemos por educación?

Paulo Freire nos contesta diciendo que la educación verdadera es *praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo.* En boca de este extraordinario pedagogo pernambucano, la afirmación está respaldada por una amplia experiencia llevada a cabo no sólo en Brasil sino también en Chile, o sea, en la compleja trama de la realidad latinoamericana, donde plantear tan sólo la posibilidad de la transformación del mundo por la acción del pueblo mismo, liberado a través de esa educación, y anunciar así las posibilidades de una nueva y auténtica sociedad es convulsionar el orden anacrónico en que todavía nos movemos.

El libro que presentamos es sólo el punto de partida de una vasta y profunda tarea pedagógica que está muy lejos de haber llegado a su fin.

Más que un libro es una amplía exposición oral que se fue armando pacientemente, en medio de la práctica de sus ideas, hasta recibir la forma escrita. Fue terminado en Santiago de Chile, después que el autor hubiera interrumpido su proceso, por causa de la caída del gobierno de Goulart, como consecuencia del golpe de Estado de 1964, de los meses de encarcelamiento que tuvo que sufrir por haber sido considerada subversiva su acción pedagógica por el "nuevo orden" brasileño y de tas contingencias propias del exilio.

La urgencia de los problemas de organización cíe lodo el movimiento de democratización de la cultura, que Paulo Freire dirigiera e inspirara en Brasil, le dejó meras tiempo del que habría deseado para la -elaboración teórica. Sin embargo, esa elaboración teórica continuó posteriormente y Paulo Freiré ya nos anuncia la publicación de su obra mayor, *Pedagogía del oprimido.*[1]

Por eso, en *La educación como práctica de la libertad* el lector se enfrentará al carácter voluntariamente oral de sus páginas. El movimiento continuo del pensamiento que Freire despliega es característico de su modo de exposición oral, fascinante y continuamente provocador. Quizá le exija al lector una atención permanente al pasar *a* la forma escrita. Pero se mantiene intacta la dialéctica de la continuidad, en el flujo del discurso oral —de que hablaba Pierre Furter analizando el pensamiento de Paulo Freire—, con la dialéctica de la discontinuidad, que surge de las pausas propias de la reflexión.

Pero la oralidad de Paulo Freire no expresa totalmente su estilo pedagógico. Revela sobre todo —decía también Pierre Furter— "el fundamento de toda su praxis: su convicción de que el hombre fue creado para comunicarse con los otros hombres". Este diálogo (educación dialogal tan opuesta a los esquemas del liberalismo —educación monologal— que seguimos practicando impertérritos, como si nada sucediese a nuestro alrededor, como si todavía pudiésemos tener la oportunidad de *dirigir* y de *orientar* al educando) sólo será posible en la medida en que acabemos de una vez por todas con nuestro verbalismo, con nuestras mentiras, con nuestra incompetencia, frente a una realidad que nos exige una actitud de gran tensión creadora, de poderoso despliegue de la imaginación.

[1] Tierra Nueva, Montevideo, 1970.

El cristiano militante que es Paulo Freire cuando habla de *libertad*, de *justicia* o de *igualdad* cree en estas palabras en la medida en que ellas estén encarnando la realidad de quien las pronuncia. Sólo entonces las palabras, en vez de ser vehículo de ideologías alienantes, o enmascaramiento de una cultura decadente, se convierten en *generadoras* (de ahí lo del *tema generador* en su pedagogía), en instrumentos de una transformación auténtica, global, del hombre y de la sociedad, Por eso mismo, es verdad en Paulo Freire que la educación es un acto de amor, de coraje; es una práctica de la libertad dirigida hacia la realidad, a la que no teme; más bien busca transformarla, por solidaridad, por espíritu fraternal.

II

Paulo Freire fue profesor de historia y de filosofía de la educación en la Universidad de Recife, hasta 1964. Su interés por la educación de los adultos, en un país como Brasil, que urgentemente precisa de ella, se despertó hacia 1947 y empezó sus trabajos en el Nordeste, entre los analfabetos. Su conocimiento de las formas y métodos tradicionales de alfabetización bien pronto le parecieron insuficientes. Pecaban de los dos grandes defectos característicos de toda nuestra educación, sobre todo a niveles primarios y secundarios: se prestan a la manipulación del educando; terminan por "domesticarlo", en vez de hacer de él un hombre realmente libre, Hacia 1963, Paulo Freiré había realizado ya variadas experiencias aplicando el método que fuera concibiendo a lo largo de su trayectoria.

En muchos lugares, trabajando con campesinos, llegó a obtener resultados extraordinarios; en menos de 45 días un iletrado aprendía a "decir y a escribir su palabra". Alcanzaba a ser el "dueño de su propia voz". Resultados de esta naturaleza impresionaron vivamente a la opinión pública y la aplicación del sistema se fue extendiendo con el patrocinio del gobierne federal. Entre junio de 1963 y marzo de 1964 se organizaron cursos de capacitación de "coordinadores", en casi todas la; capitales de los estados. Solamente en el estado de Guanabara, según datos de Francisco C. Weffort, se inscribieron 6000 personas[2]. También se impartieron cursos en los estados de Rio Grande do Norte, Sao Paulo, Bahía, Sergipe y Río Grande do Sul, que prepararon a otros varios miles de personas. El plan para el año 1964, en vísperas del golpe de Estado, preveía la inauguración de 2000 "Círculos de cultura", que se encontrarían capacitados, ese mismo año, para atender aproximadamente a dos millones de alfabetizados, a razón de 30 por cada circulo, abarcando cada curso una duración no mayor de dos meses. Se iniciaba así una campaña de alfabetización en todo el territorio del Brasil, a escala nacional y con proyecciones verdaderamente revolucionarias. En las primeras etapas alcanzaría a los sectores urbanos y en las siguientes a los sectores rurales.

Lógicamente, las clases dominantes no iban a tolerar esta transformación de una sociedad que, no bien accediera a las fuentes del conocimiento, no bien tomara conciencia, cambiaría radicalmente la estructura de Brasil. Esa misma lógica demuestra, *contrario sensu*, que la pedagogía de Paulo Freire corresponde admirablemente con la emergencia de las clases populares en la historia latinoamericana y con la crisis definitiva de las viejas élites dominantes.

---

[2] Francisco C. Weffort, en *Educación y Política*, prólogo a la edición brasileña de *La educación como práctica de la libertad*, Paz e Terra, Río de Janeiro, 1969.

III

Ahora bien, ¿cómo concibe Paulo Freire el analfabetismo? ¿Qué clase de fenómeno es en nuestras sociedades?

Antes de entrar en las consideraciones de Freiré sobre el particular, conviene señalar que experiencias posteriores hechas con la aplicación de su método demostraron la posibilidad de adaptarlo con éxito a otros niveles de la especial situación de las capas sociales consideradas globalmente como iletradas. En Uruguay, un equipo interdisciplinario que trabajó durante un año en estrecho contacto con Paulo Freiré comprobó la posibilidad de dichas adaptaciones al nivel de grupos humanos semialfabetizados, con los cuales muchas veces la tarea de concienciación presenta dificultades más serias que las que se encuentran entre los grupos de analfabetos, a causa de las especiales deformaciones de las estructuras de pensamiento que genera la semialfabetización.[3]

Quiere decir que las consideraciones que siguen tienen un marco mucho más amplio de referencias y de aplicación que las que puedan derivarse del mero individuo analfabeto, habida cuenta de que Piulo Freire siguió la mencionada experiencia hasta el final, evaluando sus resultados y tomándolos en cuenta para la ampliación de sus investigaciones.

"La concepción ingenua del analfabetismo —dice Paulo Freire— lo encara como si fuera un 'absoluto en sí', o una 'hierba dañina' que necesita ser 'erradicada' (de ahí la expresión corriente: 'erradicación del analfabetismo'). O también lo mira como si fuera una enfermedad que pasará de uno a otro, casi por contagio."

No es de extrañar, pues, que el analfabetismo aparezca en la noción tradicional como una especie de mal de nuestros pueblos, como una manifestación de su incapacidad, de su poca inteligencia y aun de su apatía.

Pero la verdad es otra. "La concepción crítica del analfabetismo —dice después Freire— por el contrario lo ve como una explicitación fenoménico-refleja de la estructura de una sociedad en un momento histórico dado."[4]

Una variante tan radial en la concepción del analfabetismo que de sus causas estructurales deriva a sus consecuencias en los individuos obliga a concebir una variante igualmente radical en la tarca de educar. La alfabetización —al igual que toda tarea de educación— no puede ser concebida como un acto mecánico, mediante el cual el educador "deposita" en los analfabetos palabras, sílabas y letras. Este "depósito de palabras" no tiene nada que ver con la educación liberadora (batiría que decir con la educación a secas, porque « liberadora o no es educación), sino que envuelve otra concepción tan ingenua como la primera, o sea, la de suponer que las palabras tienen un poder mágico. Se pretende convertir la palabra en una fórmula independiente de la experiencia del hombre que la dice, desprovista de toda relación con el mundo de ese hombre, con las cosas que nombra, con la acción que despliega.

Desde este punto de vista no hay silabario que escape a la crítica de Paulo Freire, No hay metodología alfabetizados, libre de vicios, en la medida en que sea instrumento a través del cual el alfabetizando es visto como un objeto más que como un sujeto. En el fondo, los métodos tradicionales de alfabetización son instrumentos "domesticadores", casi siempre alienados y, además, alienantes.

Pero no lo son por omisión ni por ignorancia, sino que responden a toda la política educacional de nuestros medios educacionales. La misma política que después se seguirá aplicando a nivel de la enseñanza primaria, de la secundaria y aun —ya refinada

[3] Véase *Se vive como se puede*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970, 3º ed.

[4] P. Freire, *La alfabetización de adultos. Crítica de su visión ingenua, comprensión de su visión crítica*, en *Cristianismo y sociedad*, número especial, septiembre de 1968, Montevideo.

en sus vicios— de la enseñanza superior, El educando es el objeto de manipulación de los educadores que responden, a su vez, a las estructuras de dominación de la sociedad actual. Educar, entonces, es todo lo contrario a "hacer pensar", y mucho más aún es la negación de todas las posibilidades transformadoras del individuo vueltas hacia el ambiente natural y social en el cual le tocará vivir. Se convertirá, sin quererlo, por efecto de esta situación aliéname, en un miembro más del *statu quo*.

Por eso Paulo Freire denuncia la concepción "ingenua" de la alfabetización, porque esconde, bajo una vestimenta falsamente humanista, su "miedo a la libertad". "La alfabetización —dice— aparece, por ello mismo, no romo un derecho (un fundamental derecho), el de decir la palabra, sino como un regalo que los que 'saben' hacen a quienes 'nada saben'. Empezando, de esta forma, por negar al pueblo el derecho a decir su palabra, una vez que la regala n la prescribe alienadamente, no puede constituirse en un instrumento de cambio de la realidad, de lo que resultará su afirmación como sujeto de derechos."[5]

La alfabetización, y por ende toda la tarea de educar, solo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional, en la medida en que le pierda miedo a la libertad, en la medida en que pueda crear en el educando un proceso de recreación, de búsqueda, de independencia y, a la vez, de solidaridad.

Al llegar a este punto del pensamiento pedagógico de Paulo Freiré —que en realidad es un pensamiento político en el sentido más alto de la palabra— descubrimos que alfabetizar es sinónimo de concienciar.

LA conciencia del analfabeto es una conciencia oprimida. Enseñarle a leer y escribir es algo más que darle un simple mecanismo de expresión. Se trata de procurar *en* él, concomitantemente, un proceso de concienciación, o sea, de liberación de su conciencia con vistas a su posterior integración en su realidad nacional, como sujeto de su historia y de la historia. Un profesor norteamericano —Thomas G. Sanders—, que ha estudiado detenidamente la pedagogía de Paulo Freiré, da la siguiente definición de concienciación: "Significa un 'despertar de la conciencia', un cambio de mentalidad que implica comprender realista y correctamente la ubicación de uno en la naturaleza y en la sociedad; la capacidad de analizar críticamente sus causas y consecuencias y establecer comparaciones con otras situaciones y posibilidades; y una acción eficaz y transformadora. Psicológicamente, el proceso encierra la conciencia de la dignidad de uno: una 'praxis de la libertad'. Si bien el estímulo del proceso de concienciación deriva de un diálogo interpersonal, a través del cual uno descubre el sentido de lo humano al establecer una comunión a través de encuentros con otros seres humanos, una de sus consecuencias casi inevitables es la participación política y la formación de grupos de interés y presión".[6]

Ahora bien, ¿cómo se logra, en términos generales, esta concienciación? Lo primero que salta a la vista es que nadie que pretenda lograrla en otros podrá hacerlo si el, a su vez, no está concienciado. Y es difícil hablar en el día de hoy, en nuestra América Latina, de un individuo que se considere *a* sí mismo "concienciado", si no comparte en pensamiento, y en acción, el dolor y las necesidades de las inmensas masas oprimidas de nuestro continente, si no lucha, de alguna manera, por mínima que sea, para destruir esas injusticias. ¿Quién puede considerarse concienciado y, por tanto, con vocación de concienciador, si no es capaz de comprender que, "en la medida en que a algunas personas no se les permite existir para ellos sino para otros o en función de

[5] P. Freire, op. cit.

[6] Thomas G. Sanders, *The Paulo Freire Method*, American Universities Field Staff, Nueva York, junio de 1968.

otros, aquellos que les vedan esa existencia independiente tampoco son genuinamente 'seres para sí'"?[7]. Por eso Paulo Freire puede decir, tan sencillamente: "Nadie 'es' si prohíbe que los otros 'sean'".

IV

En una época como la que nos toca vivir, en que se menosprecia de tantas formas el ministerio de la palabra humana y se hace de ella máscara para los opresores y trampa para los oprimidos, nos sorprende —a la manera socrática— el valor que Paulo Freire da a la palabra. "No puede haber palabra verdadera que no sea un conjunto solidario de dos dimensiones indicotomizables, *reflexión* y *acción.* En este sentido, decir la palabra es transformar la realidad. Y es por ello también por lo que el decir la palabra no es privilegio de algunos, sino derecho fundamental y básico de todos los hombres."[8]

Pero, a la vez, nadie dice la palabra solo. Decirla significa decirla *para* los otros. Decirla significa necesariamente un *encuentro de los hombres.* Por eso, la verdadera educación es diálogo. Y este encuentro no puede darse en el vacío, sino que se da en situaciones concretas, de orden social, económico, político. Por la misma razón, nadie es analfabeto, inculto, iletrado, por elección personal, sino por imposición de los demás hombres, a consecuencia de las condiciones objetivas en que se encuentra.

En este orden de consideraciones, Paulo Freiré encuentra los fundamentos para sostener que en las concepciones modernas de la educación, en medio de los profundos y radicales cambios que estamos viviendo en América Latina, ya no cabe más la distinción entre el educando y el educador. No más educando, no más educador, sino *educador-educando con educando-educador,* como el primer paso que debe dar el individuo para su integración en la realidad nacional, tomando conciencia de sus derechos.

La concepción tradicional de la educación, que no ha logrado superar el estadio que acabamos de señalar, es denominada por Paulo Freiré —recogiendo una expresión de Pierre Furter— como la concepción "bancaria", y la explica así: La concepción *bancaria,* al no superar la contradicción educador-educando, por el contrario, al acentuarla, no puede servir a no ser a la domesticación del hombre. D: la no superación de esta contradicción resulta:

a) que el educador es siempre quien educa; el educando, el que es educado;

b) que el educador es quien disciplina; el educando, el disciplinado;

c) que el educador es quien habla; el educando, el que escucha;

d) que el educador prescribe; el educando sigue la prescripción;

e) que el educador elige el contenido de los programas; el educando lo recibe en forma de "depósito";

f) que el educador es siempre quien sabe; el educando, el que no sabe;

g) que el educador es el sujeto del proceso; el educando, su objeto.

Una concepción tal de la educación hace del educando un sujeto pasivo y de adaptación. Pero lo que es más grave aún, desfigura totalmente la condición humana del educando. Para la concepción "bancaria" de la educación, el hombre es una cosa, un depósito, una "olla". Su conciencia es algo especializado, vacio, que va siendo llenado por pedazos de mundo digeridos por otro, con cuyos residuos de residuos pretende crear contenidos de conciencia.

Realizada la superación de esta concepción de la educación, resulta otro esquema, a través de la liberación que postula Paulo Freiré:

a) no más un educador del educando;

---

[7] P. Freire en *La concepción "bancaria" de la educación y la deshumanización,* en op. cit.

[8] *Ibid.*

b) no más un educando del educador;

c) sino un educador-educando con un educando-educador.

Esto significa:

1) que nadie educa a nadie;

2) que tampoco nadie se educa solo;

3) que los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo.[9]

La educación que propone Freire, pues, es eminentemente problematizadora, fundamentalmente crítica, virtualmente liberadora, Al plantear al educando —o al plantearse con el educando— el hombre-mundo como problema, está exigiendo una permanente postura reflexiva, crítica, transformadora. Y, por encima de todo, una actitud que no se detiene en el verbalismo, sino que exige la acción.

Y esto es lo más importante.

V

Hay una práctica de la libertad, así como hay una práctica de la dominación. Actualmente, nos movemos, somos, vivimos, sufrimos, anhelamos y morimos, en sociedades en que se ejerce la práctica de la dominación. No perdemos nada si intentamos una nueva pedagogía. Por el contrario, podemos ganar una nueva sociedad, un nuevo hombre, un nuevo mañana. La pedagogía de Paulo Freiré es, por excelencia, una "pedagogía del oprimido". No postula, por lo tanto, modelos de adaptación, de transición ni de "modernidad" de nuestras sociedades. Postula modelos de ruptura, de cambio de transformación total. Si esta pedagogía de la libertad implica el germen de la revuelta, a medida que se da el pasaje de la conciencia mágica a la conciencia ingenua, de ésta a la conciencia crítica y de ésta a la conciencia política, no puede decirse que sea ese el objetivo oculto o declarado del educador. Es el resultado natural de la toma de conciencia que se opera en el hombre y que despierta a las múltiples formas de contradicción y de opresión que hay en nuestras actuales sociedades. Esa toma de conciencia hace evidentes esas situaciones. "Concienciar", pues, no es sinónimo de "ideologizar" o de proponer consignas, eslóganes o nuevos esquemas mentales, que harían pasar al educando de una forma de conciencia oprimida a otra. Si la toma de conciencia abre el camino a la crítica y a la expresión de insatisfacciones personales, primero, y comunitarias muí tarde, ello se debe a que éstas son los componentes reales de una situación de opresión. "No es posible —llegó a decir Pauto Freiré en una de sus conferencias— dar clases de democracia y al mismo tiempo considerar como absurda e inmoral la participación del pueblo en el poder."

Y aquí está el *quid* de toda la cuestión. La "pedagogía del oprimido" se convierte en la práctica de la libertad.

[9] *Ibid.*

AGRADECIMIENTO

Mientras el autor estudió y realizó las experiencias relatadas en este ensayo, contrajo deudas con un sinnúmero de personas que no se consideraban, muchas veces, creadoras. Observaciones que casi siempre abrían nuevas perspectivas y llevaban al autor a rectificaciones, Observaciones no siempre sacadas de libros ni de conversaciones, con especialistas, entre los que se sitúan los equipos universitarios con quienes trabajó el autor, sino obtenidas de los permanentes encuentros con hombres simples del pueblo, con analfabetos con quienes tanto aprendió el amor. A todos ellos, cuyos nombres sería difícil hacer constar, expresa el autor, ahora, su reconocimiento.

ACLARACIÓN

No existe educación sin sociedad humana y no existe hombre fuera de ella. El esfuerzo educativo desarrollado por el autor y que pretende exponer en este ensayo fue realizado para las condiciones especiales de la sociedad brasileña, aun cuando pueda tener validez fuera de ella; sociedad que es intensamente cambiante y dramáticamente contradictoria; sociedad en "nacimiento" que presentaba violentos encuentros con un tiempo que se desvanecía con sus valores, con sus peculiares formas de ser y que "pretendía" continuarse en otro que estaba por venir, buscando configurarse. Por lo tanto, este esfuerzo no fue casual. Era una tentativa de respuesta a los desafíos que contenía este transformarse de la sociedad. Desde luego, cualquier búsqueda de respuesta a estos desafíos implicarla, necesariamente, una opción. Opción que significó una sociedad sin pueblo, dirigida por una élite superpuesta, alienada, y en la cual el hombre común minimizado y sin conciencia de serlo era más "cosa" que hombre mismo; la opción por el mañana, por una nueva sociedad que, siendo sujeto de sí misma, considerase al hombre y al pueblo sujetos de su Historia, Opción por una sociedad parcialmente independiente u opción por una sociedad que se "descolonizase" cada vez más, que se desprendiese de las corrientes que la hacían y la hacen objeto de otras, que a su vez son sujetos de ella. Éste es el dilema básico que se presenta hoy, en forma ineludible, a los países subdesarrollados —al Tercer Mundo. La educación de las masas se hace algo absolutamente fundamental entre nosotros, Educación que, libre de alienación, sea una fuerza para el cambio y para la libertad. La opción, por lo tanto, está entre una "educación" para la "domesticación" alienada y una educación para la libertad. "Educación" para el hombre-objeto o educación para el hombre-sujeto.

Todo el empeño del autor se basó en la búsqueda de ese hombre-sujeto que necesariamente implicaría una sociedad también sujeto. Siempre creyó que dentro de las condiciones históricas de su sociedad era indispensable una amplia concienciación de las masas brasileñas, a través de una educación que leí hiciese posible la autorreflexión sobre su tiempo y su espacio. El autor estaba y está convencido de que la "elevación del pensamiento" de las masas "que se suele llamar apresuradamente politización", como se refiere Fanón en *Los condenados de la tierra,* y que constituyó para tilos una forma de "ser responsable en los países subdesarrollados", comienza exactamente con esta autorreflexión. Autorreflexión que las llevará a la consecuente profundización de su toma de conciencia y de la cual resultará su inserción en la historia, ya no como espectadores, sino como actores y autores.

Sin embargo, el autor nunca pensó ingenuamente que la práctica de tal educación que respeta en el hombre su vocación etnológica de ser sujeto pudiese ser aceptada por aquellas fuerzas cuyo interés básico es la alienación del hombre y de la sociedad

brasileña y la mantención de esta alienación. De ahí que se utilizaran todas las armas posibles contra cualquier tentativa de concienciar, hecho que se consideraba una seria amenaza a sus privilegios. Es verdad tanto ayer como hoy como mañana, allí o en cualquier parte, que estas fuerzas distorsionan la realidad y tratan de elevarse como defensoras del hombre, de su dignidad, de su libertad, tildando todo esfuerzo de verdadera liberación de "peligrosa subversión", de "masificación", de "lavado cerebral" —todo eso producto de demonios, enemigos del hombre y de la civilización occidental cristiana. En verdad, son ellas las que masifican en la medida en que domestican y endemoniadamente se "apoderan" de los estratos más ingenuos de la sociedad, en la medida en que dejan en cada hombre la sombra de la opresión que lo aplasta. Expulsar esta sombra por la concienciación es uní de las tareas fundamentales de una educación realmente liberadora y que corno tal respete al hombre como persona.

Este ensayo intenta hacer un poco de historia de los fundamentos y de los resultados de esta clase de empeño en el Brasil, que costó a su autor, obviamente, el alejamiento de sus actividades universitarias, prisión, exilio. Empeño del que no se arrepiente y que le valió también comprensión y apoyo de estudiantes, de intelectuales, de hombres simples del pueblo, comprometidos todos ellos en el esfuerzo humanizador y liberador del hombre y de la sociedad brasileña. A éstos, muchos de los cuales están sufriendo- prisión y exilio por el valor de su rebeldía y por la valentía de su amor, ofrece el autor este ensayo.

PAULO FREIRE

Santiago, primavera de 1965

LA SOCIEDAD BRASILEÑA EN TRANSICIÓN

El concepto de las relaciones de la esfera puramente humana guarda en sí, como veremos, connotaciones de pluralidad, trascendencia, crítica, consecuencia y temporalidad. Las relaciones que el hombre traba en el mundo con el mundo (personales, impersonales, corpóreas e incorpóreas) presentan tales características que las diferencian claramente en meros contactos, típicos de la esfera animal. Entendemos que, para el hombre, el mundo es una realidad objetiva, independiente de él, posible de ser conocida, Sin embargo, es fundamental partir de la idea de que el hombre es un ser de relaciones y no solo de contactos, no sólo está *en* el mundo sino *con* el mundo. De su apertura a la realidad, de donde surge el ser de relaciones que es, resulta esto que llamamos estar *con* el mundo.

Hay una pluralidad en las relaciones del hombre con el mundo, en la medida en que responde a la amplia variedad de sus desafíos, en que no se agota en un solo tipo ya establecido de respuesta. Su pluralidad no se da frente a los diferentes desafíos que parten de su contexto, sino frente a un mismo desafío. En el juego constante de sus respuestas, se altera en el propio acto de responder. Se organiza. Elige la mejor respuesta. Se prueba. Actúa. Hace todo eso con la certera de quien usa una herramienta, con la conciencia de quien está delante de algo que lo desafía. En las relaciones que el hombre establece con el mundo existe, por eso mismo, una pluralidad dentro de la propia singularidad. Y existe también una nota de crítica. La captación tanto de los datos objetivos de su realidad como de los lazos que unen un dato con otro, o un hecho con otro, es naturalmente crítica, por ello reflexiva y no refleja, carao se daría en la esfera de los contactos. Por otro lado, el hombre, y solamente él, es capaz de trascender. Su trascendencia se acrecienta no sólo en su cualidad "espiritual", en el sentido en que la estudia Erich Kahler.[10] No es exclusivamente la transitividad de su conciencia lo que le permite autoobjetivarse, y a partir de ahí reconocer órbitas existenciales diferentes, distinguir un "yo" de un "no yo", Su trascendencia, para nosotros, se basa también en la raíz de su finitud, en la conciencia que tiene de esta finitud, del ser inacabado que es y cuya plenitud se halla en la unión con su Creador, Unión que, por la propia esencia, jamás será de dominación o de domesticación, sino siempre de liberación. De ahí que la religión —*religare*-- que encarna este sentido trascendental de las relaciones del hombre jamás debe ser un instrumento de su alienación. Exactamente por ser finito e indigente tiene el hombre, en la trascendencia por el amor, la posibilidad de retornar a su fuente, que lo libera. En el acto de discernir por qué existe[11] y no sólo por qué vive se halla la raíz del descubrimiento de su temporalidad, que comienza precisamente cuando, traspasando el tiempo en cierta forma entonces unidimensional, comprende el ayer, reconoce el hoy y descubre el mañana. En la historia de su cultura uno de sus primeros discernimientos será el del tiempo —el de la dimensionalidad del tiempo. El "exceso" de tiempo en el cual vivía el hombre de las culturas iletradas perjudicaba su propia

[10] Kahler afirma, en la introducción de su libro, que intentará “escribir la historia biográfica del hombre, de modo que nos permita formar una opinión sobre su futuro”. En una perspectiva antropológico-filosófica, buscando una respuesta a “qué es el humano”, analiza alguna de estas visiones para, en cierta forma apoyado en Scheler y Niebuhr, desarrollar lo que cree que es la cualidad “espiritual” del hombre. (*Historia universal del hombre*.)

[11] Existir es más que vivir porque es más que estar en el mundo. Es estar en él y con él. Y esa capacidad o posibilidad de unión comunicativa del existente con el mundo objetivo, contenida en la propia etimología de la palabra, da al existir el sentido de crítica que no hay en el simple vivir. Trascender, discernir, dialogar (comunicar y participar) son exclusividades del existir. El existir es individual; con todo, sólo se da en relación con otros seres, en comunicación con ellos. Sobre este aspecto véase Jaspers en *Origen y metas de la historia* y *Razón y antirrazón de nuestro tiempo*.

temporalidad, que conoce mediante el discernimiento a que ya nos referimos y con la conciencia de esta temporalidad, la de su historicidad. El gato no tiene historicidad debido a su incapacidad de emerger del tiempo, de discernir y trascender; por lo tanto, se mantiene ahogado en un tiempo totalmente unidimensional —un hoy constante, de quien no tiene conciencia. El hombre existe —*existere*— en el tiempo. Está dentro. Está fuera. Hereda. Incorpora. Modifica. Porque no está preso en un tiempo reducido, en un hoy permanente que lo abruma. Emerge de él. Se moja en él. Se hace temporal.

En la medida en que emerge del tiempo, liberándose de su unidimensionalidad, discerniéndola, sus relaciones con el mundo se impregnan de un sentido consecuente. En verdad, se afirma que la posición común del hombre en el mundo, visto no sólo como estando en el sino como él, no se agota en mera pasividad. Puede interferir, ya que no sólo se reduce a una de las dimensiones de las que participa —la natural y la cultural—, de la primera por su aspecto biológico, de la segunda por su poder creador. Su injerencia, salvo por accidente o distorsión, no le permite ser un simple espectador, a quien no le es lícito interferir en la realidad para modificarla. Heredando la experiencia adquirida, creando y recreando, integrándose a las condiciones de su contexto, respondiendo a sus desafíos, objetivándose a sí mismo, discerniendo, trascendiendo, se lanza el hombre a un dominio que le es exclusivo —el de la historia y de la cultura.[12]

La integración en su contexto —que resulta de estar no sólo en él, sino con él, *y* no de la simple adaptación, acomodamiento o ajuste, comportamiento propio de la esfera de los contactos, síntoma de su deshumanización—[13] implica que tamo la visión de sí mismo como la de mundo no pueden hacerse absolutas y al mismo tiempo hacerlo sentir desamparado o inadaptado. Su integración lo arraiga. Hace de él, usando la feliz expresión de Marcel, un ser "situado y adaptado". De ahí que la masificación implique el desarraigo del hombre, su "destemporalización", su acomodamiento, su ajuste.

Si no se diese esta integración, que es una característica de sus relaciones y que se perfecciona en la medida en que la conciencia se torna crítica, sería apenas un ser acomodado, o ajustado, y la historia j la cultura, dominios exclusivamente suyos, no tendrían sentido. Les faltaría la marca de la libertad. Por eso, cada vez que se le limita la libertad, se transforma en un ser meramente ajustado o acomodado. Es por eso por b que, minimizado y cercenado, acomodado a lo que se le imponga, sin el derecho a discutir, el hombre sacrifica inmediatamente su capacidad creadora. Esparta no se compara con Atenas; Toynbee nos advierte la inexistencia del diálogo en aquélla y la disposición permanente de la segunda a la discusión y al debate de las ideas. La primera "cerrada", la segunda "abierta"; la primera rígida, la segunda plástica, dispuesta a lo nuevo,

Por otro lado, los contactos propios de la esfera animal implican, contrariamente a las relaciones, respuestas singulares, reflejas y no reflexivas, culturalmente inconsecuentes. De ello resulta el acomodamiento, no la integración. Por lo tanto, mientras que el animal es esencialmente un ser acomodado y ajustado, el hombre es un ser integrado.

---

[12] Kahler, op. cit.

[13] Insistiremos, en todo el curso de nuestro estudio, en la *integración* y no en el *acomodamiento*, como actividad de la órbita puramente humana. La integración resulta de la capacidad de ajustarse a la realidad más la de transformarla, que se une a la capacidad de optar, cuya nota fundamenta es la crítica. En la medida en que el hombre pierde la capacidad de optar y se somete a prescripciones ajenas que lo minimizan, sus decisiones ya no son propias, porque resultan de mandatos extraños, ya no se integra. *Se acomoda, se ajusta*. El hombre integrado es el hombre *sujeto*. La adaptación es así un concepto pasivo, la integración o comunión es un concepto activo. Este aspecto pasivo se revela en el hecho de que el hombre no es capaz de alterar la realidad; por el contrario, se altera a sí mismo para adaptarse. La adaptación posibilita apenas una débil acción defensiva. Para defenderse, lo más que hace es adaptarse. De ahí que al hombre indócil, con ánimo revolucionario, se le llame subversivo, inadaptado.

Su gran lucha viene siendo, a través del tiempo, la de superar los factores que lo hacen acomodado o ajustado. Es la lucha por su humanización amenazada constantemente por la opresión que lo ahoga, casi siempre practicada —y eso es lo más doloroso— en nombre de su propia liberación.

A partir de las relaciones del hombre con la realidad, resultantes de estar con ella y en ella, por los actos de creación, recreación y decisión, éste va dinamizando su mundo. Va dominando la realidad, humanizándola, acrecentándola Con algo que él mismo crea; va temporalizando los espacios geográficos, hace cultura. Y este juego de relaciones del hombre con el mundo y del hombre con los hombres, desafiando y respondiendo al desafío, alterando, creando, es lo que no permite la inmovilidad, ni de la sociedad ni de la cultura. Y en la medida en que crea, recrea y decide se van conformando las épocas históricas, El hombre debe participar de estas épocas también creando, recreando y decidiendo.

Y lo hará mejor, cada vez que integrándose al espíritu de ellas se apropie de sus temas fundamentales, reconozca sus tareas concretas. Una de las grandes —si no la mayor— tragedias del hombre moderno es que hoy, dominado por la fuerza de los mitos y dirigido por la publicidad organizada, ideológica o no, renuncia cada vez más, sin saberlo, a su capacidad de decidir. Está siendo expulsado de la órbita de las decisiones. El hombre simple no capta las tareas propias de su época, le son presentadas por una élite que las interpreta y se las entrega en forma de recela, de prescripción a ser seguida. Y cuando juzga que se salva siguiendo estas prescripciones, se ahoga en el anonimato, índice de la masificación, sin esperanza y sin fe, domesticado y acomodado: ya no es *sujeto.* Se rebaja a ser puro *objeto.* Se "cosifica"[14]. "Se liberó —dice Fromm— de los vínculos exteriores que le impiden trabajar y pensar de acuerdo con lo que había considerado adecuado. Ahora —continúa— sería libre de actuar según su propia voluntad, si supiese lo que quiere, piensa y siente. Pero no sabe. *Se ajusta* [el subrayado es nuestro] al mandato de las autoridades anónimas y adopta un *yo* que no le pertenece. Cuanto más procede de este modo, tanto más se siente forzado a conformar su conducta a la expectativa ajena. A pesar de su disfraz de iniciativa y optimismo, el hombre moderno está oprimido por un profundo sentimiento de impotencia que lo mantiene como paralizado, frente a las catástrofes que se avecinan."

Por eso, sin tardanza, señálase la necesidad de una permanente actitud crítica, único medio por el cual el hombre realizará su vocación natural de integrarse, superando la actitud del simple ajuste o acomodamiento, comprendiendo los temas y las ureas de su época. Ésta, por otro lado, **se** realiza en la proporción en que sus lemas son captados y sus tareas realizadas[15]. Y se supera en la medida en que temas y tareas ya no corresponden a los nuevos deseos que surgen, que exigen, inclusive, una visión nueva de los viejos temas. Una época histórica representa, así, una serie de aspiraciones, de deseos, de valores, en búsqueda de su plenitud. Formas de ser, de comportarse, actitudes más o menos generalizadas, a las cuales sólo los avanzados, los genios, oponen dudas o sugieren re formulaciones. Se insiste en el papel que deberá tener el hombre en la planificación y en la superación de esos valores, de esos deseos, de esas aspiraciones. Su humanización o deshumanización, su afirmación como *sujeto* o minimización como *objeto* dependen en gran parte de la captación o no de esos temas. Cuando más dinámica es una época para gestar sus propios lemas tendrá el hombre que utilizar, como señala Barbu, "cada vez más funciones intelectuales y cada vez menos funciones puramente instintivas y emocionales".[16] Exactamente porque sólo en la medida en que se prepara

[14] Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, pp. 275-6.
[15] Hans Freyer, *Teoría de la época actual*.
[16] Zevedei Barbu, *Democracy and Dictatorship*.

para esta captación podrá interferir y no sólo permanecer como simple espectador, ajustado a las prescripciones ajenas que, dolorosamente, juzga como sus propias opciones.

Pero, desgraciadamente, vemos cada vez más —con más fuerza aquí, menos allí, en cualquiera de los sub-mundos en que el mundo se divide— al hombre simple, oprimido, disminuido y acomodado, convertido en espectador, dirigido por el poder de los mitos creados para él por fuerzas sociales poderosas y que, volviéndose a él, lo destrozan y aniquilan. Es el hombre trágicamente asustado, que teme la convivencia auténtica y que duda de sus posibilidades. Al mismo tiempo, se inclina a un gregarismo que implica, ¡unió al miedo a la soledad, que **se** prolonga como "miedo a la libertad", la yuxtaposición del individuo a quien le falla un vínculo crítico y amoroso, que lo transformaría en una unidad cooperadora, que sería la convivencia auténtica. "El espíritu gregario —dice un personaje de Pasternack— es siempre el refugio del que carece de dones."[17] Es la armadura a la que el hombre se esclaviza y dentro de ¡a cual ya no ama, Cuanto menos pueda visualizar esta tragedia tamo más aceleradamente se irá transformando en el rinoceronte de Ionesco[18]. Ya no sabrá nada más, salvo que es lindo ser rinoceronte. Y sin la capacidad de visualizar esta tragedia, de captar críticamente sus temas, de conocer para interferir, es arrastrado por el juego de los propios cambios y manipulado por las ya mencionadas prescripciones que le son impuestas o casi siempre suavemente ofrecidas. Sólo percibe que los tiempos cambian, pero no percibe el significado dramático del paso aun cuando lo sufra. Está inmerso en él.

Las sociedades que viven este paso, esta transición de una época a otra, exigen, por la rapidez y flexibilidad que las caracteriza, la formación y el desarrollo de un espíritu también flexible. El uso, repitiendo a Barbu, de "funciones cada vez más intelectuales y cada vez menos instintivas y emocionales", para lograr la integración del hombre, a fin de que pueda percibir las fuertes contradicciones profundizadas por el choque entre los valores que emergen en búsqueda de afirmación y plenitud y los valores del *ayer*, en búsqueda de preservación. Es este choque entre un *ayer* diluyéndose, pero queriendo permanecer, y un *mañana* por consustanciarse lo que caracteriza el tránsito de un tiempo anunciador. Se verifica, en estas fases, un tenor altamente dramático en los cambios de los que se nutre la sociedad Es precisamente un tiempo de opciones porque es dramático y desafiante[19]. Son opciones realmente en la medida en que nacen de un impulso libre, como resultado de la captación critica del desafío, para que sean conocimiento transformado en acción. Dejarán de serlo en la proporción en que expresen la expectativa de otros.

La época transicional, aun cuando se nutre de cambios, es más que simples cambios. Implica realmente, en esta marcha acelerada que lleva la sociedad, la búsqueda de nuevos ternas y de nuevas tareas, Y si todo tránsito es cambio, no todo cambio es tránsito. Los cambios se realizan en una misma unidad del tiempo histórico cualitativamente invariable, sin afectarlos profundamente. Se verifican en el juego normal de las alteraciones sedales que resultan de la propia búsqueda de plenitud que el

---

[17] Boris Pasternack, *Doctor Jivago*.

[18] En reciente ensayo, Guerreiro Ramos opone al "rinocerontismo" lo que él llama "hombre parentético", el hombre que pone siempre entre "paréntesis" antes de decidirse a optar. "El hombre parentético no es un escéptico ni un tímido. Es crítico." Hay una cierta relación entre el hombre parentético de Guerreiro Ramos y la "imaginación sociológica" de Wright Mills.

[19] El momento de tránsito propicia lo que venimos llamando, en lenguaje figurado, la "pororoca" histórico-cultural. Contradicciones cada vez más fuertes entre formas de ser, de visualizar, de comportarse, de valorar, del *ayer* y otras formas de ser, de visualizar y de valorar el futuro. En la medida en que se profundizan las contradicciones, la "pororoca" se hace más fuerte y "su" clima se torna más y más emocional.

hombre tiende a dar a los temas. Cuando estos temas comienzan a perder significado y nuevos temas emergen, es señal de que la sociedad comienza su paso hacia una nueva época, En esos momentos, lo repetimos, se hace indispensable, más que nunca, la integración del hombre, su capacidad de comprender el misterio de los cambios, sin que sea un simple juguete de ellos.

El Brasil vivía exactamente este paso de una época a otra, De ahí que no fuera posible para el educador discutir el tema específico, desligado de la totalidad del nuevo clima cultural que re iniciaba; no podía obrar aisladamente. ¿Qué temas y qué tareas comenzaban a perder significado dentro de la sociedad brasileña y le llevaban a la superación de una época y al inicio de otra: Todos los temas y todas lis tarcas características de una "sociedad cerrada";[20] su alienación cultural, de la cual nacía su posición como sociedad "refleja" y a la cual correspondía una tarea alienada y alienante de sus élites, distanciadas del pueblo, superpuestas a su realidad. Pueblo "inmerso" en el proceso inexistente en cuanto a su opacidad de decidir a quién correspondía una mínima orea, siempre oprimido, ser guiado por los apetitos de b élite que estaba sobre él. Ninguna vinculación dialogal se daba entre estas élites y estas masas, cuya tarea era únicamente seguir y obedecer, Sociedad incapaz de onecerse a sí misma, resultando pues corno tarea preponderante la importación de modelos, lo que Guerreiro Ramos llamó "ejemplificación". Algunos de sus temas propios, vislumbrados alguna vez desde la Colonia por alguno que otro vanguardista, terminaban casi siempre por distorsionarse por las mismas condiciones de la alienación, al ser considerados tareas.

Al caer la sociedad, toda la temática y el conjunto Atareas asumirán una nueva coloración. En la "sociedad cerrada", temas como democracia, participación popular, libertad, propiedad, autoridad, educación y muchos otros, de los cuales surgían tareas específicas, tenían una tónica y una significación que ya no satisfacía a la sociedad en tránsito.[21] Nuestra preocupación, difícil por otra parte, era la captación de nuevos deseos, la visión nueva de viejos temas que, consustanciándose, nos llevarían a una "sociedad abierta", pero que distorsionándose podrían llevarnos a una sociedad de masas en la que el hombre estaría acomodado y domesticado, dejando de lado su espíritu crítica.

Por eso, la educación dentro de este tránsito adquirirá mayor importancia. Su fuerza se basaría sobre lodo en la aptitud que tuviésemos para incorporarnos al dinamismo del tránsito. Dependería de que pudiésemos distinguir lucidamente lo que estuviese en él pero no fuese de él, de lo que estando en el fuese realmente suyo. Siendo el tránsito el eslabón entre una época que se perdía una nueva que se iba con sustanciando, tiene algo de prolongación y algo de adentramiento. Prolongación de la vieja sociedad que se quería preservar en el tiempo transicional. De adentramiento en la nueva sociedad que se anunciaba y que a través de la transición se engendraba en la vieja. De ahí que la época de tránsito era el tiempo anunciador a que ya nos referimos. Su tendencia era, por las mismas contradicciones de las que se nutría, constituirse en el escenario de la nueva visión que superaba la vieja. Esto no significaba, con todo, que este embate entre los viejos *y* los nuevos temas o una visión renovada de los primeros resultase una victoria fácil, sin sacrificios. Es preciso que los viejos agoten sus vigencias cediendo lugar a los nuevos. Es por esto por lo que el dinamismo del tránsito se da en idas y venidas, avances y retrocesos, que confunden aún más al hombre, Y a cada retroceso, si le falta la capacidad de percibir el misterio de su tiempo, puede corresponder una trágica desesperanza. Un miedo generalizado,

[20] Karl Popper, *La sociedad democrática y sus enemigos*.

[21] Nos parece que esto ocurre en el reciente golpe de Estado, que exige una nueva óptica para considerar las tareas y los temas que hasta hace poco eran característicos de la fase de tránsito.

Por otro lado, los retrocesos no detienen la transición; los retrocesos no son un paso atrás, sólo la retardan o la tuercen, Los nuevos temas, o la nueva visión de los viejos, reprimidos durante los retrocesos, "insisten" en su marcha hasta que, agolada la videncia de los viejos temas, alcanzan su plenitud y la sociedad entonces se encuentra nuevamente en su ritmo normal de cambio, a la espera del nuevo momento en que el hombre se humanice cada vez más.

Por eso es que el momento del tránsito pertenece mucho más al mañana, al nuevo tiempo, que al viejo, Y es que tiene algo en él que no es de él, en cuanto puede ser del mañana.

El punto de partida de nuestro tránsito fue exactamente aquella sociedad cerrada a que ya nos referimos. La sociedad crece teniendo el centro de decisión de su economía fuera de ella, que, por eso mismo, está guiada por un mercado externo. Es exportadora de materias primas, crece hacia afuera, es depredatoria; sociedad refleja en su economía, en su cultura, por lo tamo alienada, objeto y no sujeto de sí misma. Sin pueblo. Antidialogal; dificulta la movilidad social vertical ascendente, no tiene vida urbana o, si la tiene, es precaria, con alarmantes índices de analfabetismo, aún hoy persistentes, es atrasada y está guiada por una élite superpuesta a su mundo sin integrarse en él.

Esta sociedad se destruyó. La hendidura surgió de la ruptura de las fuerzas que mantenían el equilibrio de esta "sociedad cerrada". Las alteraciones económicas, más fuertes en este siglo, y que comenzaron incipientemente en el siglo pasado, con los primeros signos de industrialización, fueron los principales factores de la destrucción de nuestra sociedad. Si bien aún no llegamos a ser una sociedad propiamente abierta, ya no éramos una sociedad totalmente cerrada. Éramos una sociedad en apertura, preponderantemente en los centros urbanos y aún cerrada en los rurales, que corría el riesgo, dados los posibles retrocesos como el actual golpe de Estado, de un retorno catastrófico a la sociedad cerrada.[22]

No es necesario señalar demasiado esta obviedad; nuestra salvación democrática se basaría en una sociedad homogéneamente abierta, Esta apertura constituía uno de los desafíos fundamentales para una respuesta adecuada, Adecuada y difícil, ya que en si misma se Encontraba envuelta en una serie de fuerzas contradictorias internas y externas, que pretendían superar la situación dramática de la cual nació y lograr pacíficamente las soluciones deseadas, Estas fuerzas estaban convencidas, frente al creciente emerger popular y al propio proceso de "democratización fundamental" de la época de tránsito, de que la apertura de la sociedad brasileña y su autonomía se harían en términos realmente pacíficos. Otras, a toda costa, buscaban reaccionariamente detener el avance y hacernos permanecer indefinidamente en el estado en que nos encontrábamos, aun llevarnos a un retroceso en el cual las masas que emergían, si bien ya no podían volver a estar inmersas, se mantuviesen en la inmovilidad y en el mutismo, siempre en nombre de su propia libertad.

En este momento, los hombres y las instituciones se dividían en reaccionarios y progresistas aun cuando había categorías intermedias. En hombres e instituciones que sólo estaban *en* tránsito y hombres e instituciones que no sólo estaban *en* tránsito sino *eran* del tránsito. En la medida, entonces, en que las contradicciones se profundizaban entre los viejos y los nuevos temas, o entre la visión anterior y la actual de los mismos temas, provocaban en el hombre brasileño el surgimiento de actitudes optativas. Éstas, ya lo afirmamos, sólo lo son en términos auténticos, en la proporción en que resulten de una captación crítica del desafío y no sean el resultado de prescripciones o de

[22] Celso Furtado, *Reflexoes sobre a pre-revoluçao brasileira*.

expectativas ajenas. Hecha la opción, por la profundización de las contradicciones, que provocaba un clima emocional, la tendencia era radicalizarse en la opción.

La radicalización, que implica el enraizamiento que el hombre hace en la opción, es positiva, porque es preponderantemente crítica. Crítica y amorosa, humilde y comunicativa. El hombre radical en su opción no niega el derecho a otro de optar. No pretende imponer su opción, dialoga sobre ella. Está convencido de su acierto, pero respeta en otro el derecho cíe juzgarse también dueño de la verdad; intenta convencer y convertir, pero no oprime a su oponente; tiene el deber, por una cuestión de amor, de reaccionar con violencia a los que pretenden imponerle silencio.[23] A los que, en nombre de la libertad, matan, en sí y en él, la propia libertad. La posición radical que es amorosa no puede ser autoflagelante. No puede acomodarse pasivamente frente al poder exacerbado de algunos que lleva a la deshumanización de todos, incluso de los poderosos. El mal residía en que, no estando preparado para la captación crítica del desafío, juguete de la fuerza de las contradicciones, el hombre brasileño y aun sus élites venían desembocando en el sectarismo y no en las soluciones radicales. Y el sectarismo tiene una matriz preponderantemente emocional y acrítica, es arrogante, antidialogal y por eso anticomunicativa. Es reaccionaria, sea asumida por un derechista, que para nosotros es un sectario de "nacimiento", o un izquierdista. El sectario nada crea porque no ama. No respeta la opción de los otros. Pretende imponer la suya —que no es opción sino fanatismo— a todos. De ahí la inclinación del sectario al activismo, que es la acción sin control de la reflexión. De ahí su gusto por eslóganes que difícilmente sobrepasan la esfera de los mitos y, por eso mismo, mueren en sus mismas verdades, se nutre de lo puramente "relativo a lo que atribuyen valores absolutos".[24]

El radical[25], por el contrario, rechaza el activismo y somete siempre su acción a la reflexión. El sectario, sea de derecha o de izquierda, se enfrenta a la historia como su único hacedor, como su propietario, difieren porque, mientras que uno pretende detenerla, el otro pretende anticiparla.

---

[23] Toda relación de dominación, de explotación, de opresión, ya es en sí violencia. No importa que se haga a través de medios drásticos o no. Es, a un tiempo, desamor y un impedimento para el amor. Obstáculo para el amor en la medida en que el dominador y dominado, deshumanizándose el primero por exceso y el segundo por falta de poder, se transforman en cosas. Y las cosas no aman. Pero, generalmente, cuando el oprimido se rebela legítimamente contra el opresor, en quien identifica la opresión, se le califica de violento, bárbaro, inhumano, frío. Es que entre los incontables derechos que se adjudica para sí la conciencia dominadora, incluye el de definir la violencia, caracterizarla, localizarla. Y si este derecho le asiste, con exclusividad, no será en sí misma donde encontrará la violencia. No será a sí mismo a quien llamará violento. En verdad, la violencia del oprimido, además de ser mera respuesta en que revela el intento de recuperar su humanidad, es, en el fondo, lo que recibió del opresor. Tal como lo señala Fanon, es con él con quien el oprimido aprende a torturar. Con una sutil diferencia en este aprendizaje: el opresor aprende al torturar al oprimido. El oprimido al ser torturado por el opresor.

[24] Tristao de Ataíde, *Mitos do nosso tempo*.

[25] En la actualidad brasileña, las posiciones radicales, en el sentido que les damos, las asumían principalmente, aun cuando no exclusivamente, los grupos de cristianos para quienes la "historia", en palabras de Mounier, tiene sentido: la historia del mundo, primeramente, y en segundo lugar la historia del hombre. Ésta es la primera de las cuatro ideas fundamentales que Mounier establece al discutir la cuestión del progreso como tema moderno. La segunda es que ese movimiento, el progreso, va de un impulso profundo, continuo, a un impulso mejor, complicado por diversas vicisitudes y ese movimiento es un movimiento de liberación del hombre". La tercera es que el desarrollo de las ciencias y de las técnicas, que caracteriza la edad moderna occidental y se dispersa por toda la tierra, constituye un momento decisivo de esta liberación. La última, dice Mounier, es que en esa ascensión el hombre tiene la misión gloriosa de ser el autor de la propia liberación. Las posiciones irracionalmente sectarias, aun de cristianos, no entendían o no querían entender la búsqueda de integración con los problemas de tiempo y espacio del país, hecha por los radicales. No entendían su preocupación por el progreso del cual resultaría la liberación del hombre. De ahí que esas posiciones radicales fueran catalogadas de deshumanizadoras del hombre brasileño.

Si la historia es obra suya, si les pertenece, puede, uno de ellos, detenerla cuando quien, y el otro, si es que le parece, anticiparla. De ahí que se identifiquen en la imposición de sus convicciones, en la reducción del pueblo a masa. El pueblo no cuenta ni pesa para el sectario, salvo como apoyo a sus fines. Debe presentar el proceso activamente, Será un juguete de la propaganda que intoxica y que no adviene. No piensa. Piensan por él y se considera protegido por el sectario que jamás hará una revolución verdaderamente liberadora precisamente porque tampoco el es libre. Para el radical, que no puede ser un centrista o un derechista, no se detiene ni se anticipa la historia sin que se corra el riesgo de un castigo. No es mero espectador del proceso, sino sujeto, en la medida en que es crítico y capta sus contradicciones. No **es** tampoco su propietario. Reconoce, entonces, que si no puede detener ni anticipar puede y debe, como sujeto, con otros sujetos, en la medida en que conoce, ayudar y acelerar las transformaciones.

En cuanto al Brasil, la supremacía no venía siendo de los radicales, sino de los sectarios, sobre todo de los de derecha. Esto es lo que nos hacía temer por los destinos democráticos del país, por la humanización del hombre brasileño, a me razado por los fanatismos que separan a los hombres, embrutecen y generan odios: Fanatismo que se nutría en gran parte del irracionalismo que brotaba de la profundización de las contradicciones y que afectaba igualmente el sentido de esperanza que envolvía el tránsito. Esta esperanza[26] amenazada tenía, por un lado, sus raíces en el propio pasaje que hacía la sociedad brasileña de su *status* anterior, colonial de sociedad puramente refleja, hasta ser sujeto de sí misma. En verdad, en las seriedades alienadas, condición de donde partíamos, las generaciones oscilan entre el optimismo ingenuo *y* la desesperación. Incapaces de crear proyectos autónomos de vida, buscando en trasplantes inadecuados la solución para los problemas de su contexto, son así utópicamente idealistas, para hacerse después pesimistas y desesperadas. El fracaso de sus empresas, basado en su poca organización, confunde sus élites y las conserva en una posición ingenua frente a sus problemas. Su gran preocupación no es, es verdad, ver su contexto críticamente. Se integra con él y en él. De ahí que se superpongan recetas tomadas en préstamo. Como son recetas trasplantadas, no nacen del análisis crítico de su propio contexto, resultan inoperantes, no fructifican, se deforman en la rectificación que les hace la realidad, Esta sociedad, al insistir tanto en soluciones de este tipo sin la debida "reducción"[27] que las adecuaría a las condiciones del medio, provoca desánimo y actitudes de inferioridad en sus generaciones más viejas.

---

[26] El clima de esperanza de las sociedades desalineadas, que se vuelven sobre sí mismas, autoobjetivándose, corresponde al proceso de apertura en que ellas se comprenden. Cualquier amenaza de retroceso en este tránsito del que el irracionalismo sectario es causa y efecto, y del cual resulta un retorno al período cerrado, constituye un impacto destructivo o casi destructivo de la esperanza. Presentíamos que el Brasil marchaba hacia la tragedia de un retroceso. Y la esperanza que nacía del descubrimiento que la sociedad comenzaba a hacer de sí misma como inacabada sería diluido bajo la presión loca de los irracionalismos. El descubrimiento del ser inacabado hacia de la esperanza una leyenda que, amenazada por aquella locura, dejaría a la sociedad "condenada a morir de frío". Como morir de frío es el destino de los que no ven, sean hombres o sociedades. Sólo en la búsqueda de una renovación estará su vitalidad. Sólo en la convicción permanente del ser inacabado puede encontrar el hombre y las sociedades el sentido de esperanza. Quien se juzga acabado estará muerto. No descubre siquiera su indigencia. La sociedad brasileña, que iniciaba el aprendizaje de la esperanza, puede ahora, antes de juzgarse ilusoriamente acabada, asistir a la destrucción de su esperanza. Y sus generaciones más jóvenes caen en una apatía, en una alienación, en un activismo nuevo. Todo desesperanza.

[27] Ver Guerreiro Ramos, *A reduçao sociológica*.

Un día, en el proceso histórico de esa sociedad, suceden hechos nuevos que provocan los primeros intentos de volver sobre sí misma. Un nuevo clima cultural comienza a formarse. Representantes de élites dirigentes, hasta entonces inauténticas por estar superpuestas a su mundo, comienzan a integrarse en él. Un mundo nuevo se eleva delante de ellos, con matices hasta entonces desconocidos. Ganan, poco a poco, la conciencia de sus posibilidades, como resultado inmediato de su inserción en su mundo y de la captación de las tareas de su tiempo o de la nueva visión de los viejos temas. Comienzan a hacerse críticos y, por ello, renuncian tanto al optimismo ingenuo como a los idealismos utópicos; y en cuanto al pesimismo y a la desesperación, se tornan críticamente optimistas. Cuando comienzan a verse con sus propios ojos y se consideran capaces de proyectar, la desesperación de las sociedades alienadas pasa a ser sustituida por esperanza. Sucede esto cuando van interpretando los verdaderos deseos del pueblo. En la medida en que se van internando en su tiempo y en su espacio en el cual, críticamente, se descubren inacabados. Realmente no hay por qué desesperarse si se tiene la conciencia exacta, crítica, de les problemas, de las dificultades y hasta de los peligros que se deben enfrentar.

He aquí que la posición anterior de autodesestimación, de inferioridad característica de la alienación, que amortece el ánimo creador de esas sociedades y las impulsa siempre a las imitaciones, comienza a ser sustituido por otro, de autoconfiazna. Y los esquemas y las "recetas" antes simplemente importados pasan a ser sustituidos por proyectos y planes, resultantes de estudios serios y profundos de la realidad, La sociedad llega así a conocerse a sí misma, Renuncia a la vieja postura de objeto y va asumiendo la de sujeto. Por eso, la desesperación y el pesimismo anterior frente a su presente y futuro, como también aquel optimismo ingenuo, se sustituyen por optimismo crítico. Repitamos, por esperanza.

Es verdad que este optimismo, en unto que crítico, no llevará a la sociedad a posiciones quietistas. Por el contrario, este optimismo nace *y* se desarrolla jumo a un fuerte sentido de responsabilidad de los representantes de las élites que van haciéndose cada vez más auténticas, en la rnedida.cn que esta responsabilidad crece. Sería una contradicción si el optimismo crítico de esas sociedades significase un dejar correr las cosas irresponsablemente.

Este sentido de responsabilidad de las élites dirigentes, que cada vez más se identifican con el pueblo y se j comunican con él a través de su testimonio y de la acción educativa, ayudara a la sociedad a evitar posibles distorsiones a las que está sujeta en su desarrollo.

Este clima de esperanza, que nace precisamente cuando la sociedad se vuelve sobre sí misma y se descubre inacabada, con un sinnúmero de tareas por cumplir, se destruye en gran parte bajo el impacto del sectarismo, que se inicia cuando, "caída" la sociedad cerrada, comienza d fenómeno que Mannheim llama "democratización fundamental" y que implica una creciente participación del pueblo en su proceso histórico. Era esta democratización la que, abriéndose en abanico y presentando dimensiones interdependientes —económica, social, política y cultural—, caracterizaba la presencia participante del pueblo brasileño que, en la fase anterior, no existía.

Anteriormente el pueblo se encontraba en una sociedad cerrada, *inmerso* en el proceso. Con la destrucción y la entrada de la sociedad en la época del tránsito, *emerge*. Si en la inmersión era puramente espectador del proceso, al emerger deja de permanecer con los brazos cruzados y renuncia a ser meramente espectador para exigir injerencia. Ya no le satisface asistir, quiere participar. Su participación, que implica una mera toma de conciencia y no una concienciación —desarrollo de la toma de conciencia—, amenaza a las élites detentoras de privilegios. Se agrupan entonces para defenderlos. En

un primer momento, actúan espontáneamente. En un segundo momento perciben claramente la amenaza contenida en b toma de conciencia por parte del pueblo. Se asocian. Atraen hacia sí a los "teóricos" de la "crisis", como generalmente llaman al nuevo clima cultural. Crean instituciones asistenciales que se vuelven asistencialistas, Y, en nombre de la libertad "amenazada", repelen la participación del pueblo. Defienden una democracia *sui generis* en la que el pueblo es un enfermo al cual se deben aplicar remedios. Y su enfermedad es precisamente tener voz y participación. Cada vez que intente expresarse libremente y pretenda participar, es señal de que continúa enfermo, necesitando entonces mis "remedios". La salud para esta emana democracia es el silencio del pueblo, su quietud. Es la "sociedad cerrada". Es la inmovilidad. De ahí que los defensores de este tipo de "democracia" postulen la necesidad de preservar al pueblo de lo que llaman "ideas exóticas", en último análisis; todo lo que pueda contribuir a la presencia activa del pueblo en su proceso histórico.

Llaman subversivos a aquellos que se integran en el dinamismo del tránsito y se hacen representantes de él. "Subversivos —dicen— porque amenazan el orden." Olvidan que el concepto de orden no sólo es del mundo estético, físico o ético, sino también del histórico-sociológico. Desde un punto de vista puramente ético, por ejemplo, no hubo orden en la sociedad "cerrada" de donde partimos, ya que se basaba en la explotación de muchos por parte de unos pocos. Históricamente, había "orden" en aquella sociedad, resultante del equilibrio de las fuerzas que la mantenían. Sin embargo, un "orden" que un cristiano rechazaría.

Los contingentes del "pueblo" sociológicamente inexistente, inmersos en el proceso, no percibían en términos críticos las bases expoliadoras de aquel "orden". Se acomodaban a él. A medida que comienzan a emerger en el proceso histórico, van percibiendo rápidamente que los fundamentos del "orden" que los minimizaba ya no tiene sentido. Se rebelan contra el orden, que ya es desorden, no sólo ética sino sociológicamente.

Para los representantes de las clases privilegiadas del orden anterior atacarlo, intentar democráticamente su superación, era subvertirlo. Subversión era realmente mantenerlo fuera del tiempo. Ésta es una de las grandes subversiones del golpe militar brasileño.

Por eso, la actitud subversiva es esencialmente guiada por apetitos, conscientes o no, de privilegios. La subversión por tanto no es sólo de quien, no teniendo privilegios, quiera tenerlos, sino también de aquellos que teniéndolos pretenden mantenerlos. Por eso mismo, en una sociedad en transición como la nuestra subversivo era tanto el hombre común que "emergía" en posición ingenua en el proceso histórico, en búsqueda de privilegios, como también lo era *y* lo es aquel que pretendía y pretende mantener un orden sin vigencia.

No es posible, o es casi imposible, vivir en una sociedad un clima histórico-cultural como éste sin que se desencadenen fuerzas intensamente emocionales que son el resultado de los propios embates de las contradicciones. Este clima emocional, que se prolonga en irracionalismos, es el que genera, alimenta y hace crecer las posiciones sectarias; los que pretendían detener la historia y mantener sus privilegios, y los que pretendían anticipar la historia, para así "acabar" con los privilegios, ambos minimizando al hombre, ambos ocasionando, con su colaboración, la nulificación, la dimisión del hombre brasileño, que apenas iniciaba su admisión a la categoría de pueblo,

Y entre ellos, aun cuando fuesen centristas, oprimidos e incomprendidos, estaban los radicales —en el sentido ya expuesto— que pretendían que las soluciones ofrecidas fuesen *con d pueblo, nanea para él o sobre él.* Los que rechazaban el asistencialismo

dulcificador o la fuerza impositiva, o el fanatismo de las "guerras santas", con todo su irracionalismo, y defendían las transformaciones profundas, respetando al hombre como persona, como sujeto.

A las fuerzas internas, reaccionarias, nucleadas en torno a intereses latifundistas que pretendían aplastar la democratización fundamental, se unieron inclusive fuerzas externas interesadas en que la sociedad brasileña no se transfórmala. Corno las internas, las externas intentaban y hacían sus presiones e imposiciones y también sus dulcificaciones, sus soluciones asistencialistas.

Nos oponíamos a estas soluciones asistencialistas al mismo tiempo que no aceptábamos las demás porque tienen una doble contradicción, En primer lugar, contradecían la vocación natural de la persona —ser sujeto y no objeto— y el asistencialismo hace de quien recibe la asistencia un objeto pasivo, sin posibilidad de participar en el proceso de su propia recuperación. En segundo lugar, contradecían el proceso de "democratización fundamental" en que estábamos situados.

El gran peligro del asistencialismo está en la violencia del antidiálogo, que impone al hombre mutismo y pasividad, no le ofrece condiciones especiales para el desarrollo o la "apertura" de su conciencia que, en las democracias auténticas, ha de ser cada vez más crítica.

Sin esta conciencia cada vez más crítica no le será posible al hombre brasileño integrarse en su sociedad en transición, intensamente cambiante y contradictoria.

De ahí las relaciones de asistencialismo y masticación de las que es a un mismo tiempo efecto y causa.

Lo que importa, realmente, es ayudar al hombre a recuperarse. También a los pueblos.[28] Hacerlos agentes de su propia recuperación. Es, repitamos, ponerlos en una posición conscientemente crítica frente a sus problemas.

El asistencialismo, al contrario, es una forma de acción que roba al hombre condiciones para el logro de una de las necesidades fundamentales de su alma —la responsabilidad. "La satisfacción de esta necesidad —afirma Simone Weil, refiriéndose a la responsabilidad— erige que el hombre tenga que tomar a menudo decisiones en problemas grandes o pequeños, que afecten intereses ajenos y propios, con los cuales entonces se siente comprometido."[29]

Es exactamente por eso por lo que la responsabilidad e un hecho existencial. De ahí que ella no pueda ser incorporada al hombre intelectual sino vivencialmente. En el asistencialismo no hay responsabilidad, no hay decisión, sólo hay gestos que revelan pasividad y "domesticación". Gestos y actitudes. Es esta falta de oportunidad para decidir y para participar responsablemente lo característico del asistencialismo que lleva en sus soluciones una contradicción en cuanto a la vocación del hombre a ser sujeto, y a la democratización fundamental. En verdad, no será con soluciones de este orden, internas o externas, como se ofrecerá al país un destino democrático. Lo que se precisa urgentemente es dar soluciones rápidas y seguras a sus problemas más angustiosos. *Soluciones,* repito, *con el pueblo y nunca sobre o simplemente para él.*

Es decir, al encuentro de ese pueblo que ya emerge en los centros urbanos y lo está intentando en los rurales, y ayudarlo a *insertarse* críticamente en el proceso. Y este pasaje, absolutamente indispensable para la humanización del hombre brasileño, no

---

[28] En *Mater et Magistra* de Juan XXIII, al tratar las relaciones entre naciones ricas y pobres, desarrolladas y en desarrollo, exhorta a que las primeras, en su ayuda a las segundas, no lo hagan a través de lo que llama "formas disfrazadas de dominio colonial". Que lo hagan sin interés, con la sola intención de posibilitarles el desarrollo, económica y socialmente. Y es exactamente esto lo que el asistencialismo no hace, encuadrándose en aquellas "formas de dominio colonial".
[29] Simone Weil, *Raíces del existir*.

podría hacerse ni mediante el engaño, ni mediante el miedo, ni mediante la fuerza, sino con una educación que, por ser educación, habría de ser valiente, ofreciendo al pueblo la reflexión sobre sí mismo, sobre su tiempo, sobre sus responsabilidades, sobre su papel en la nueva cultura de la época de transición. Una educación que le facilitase la reflexión sobre su propio *poder* de reflexionar y que tuviese su instrumentación en el desarrollo de ese poder, en la explicación de sus potencialidades, de la cual nacería su capacidad de opción. Educación que tomase en consideración los varios grados del poder de captación de que está posibilitado el hombre brasileño, factor de importancia fundamental para su humanización, De ahí la preocupación que siempre tuvimos en analizar estos grados de comprensión de la realidad en su condicionamiento histórico-cultural y que, a continuación, pasamos a discutir.

De su posición inicial de "intransitividad de conciencia",[30] característica de la "inmersión" en que estaba, pasó a emerger —"transitividad ingenua".

Una comunidad preponderantemente "intransitivada" en su conciencia, como era la sociedad "cerrada" brasileña, se caracteriza por la casi total centralización de los interese; del hombre en torno a formas vegetativas de vida. Sus preocupaciones se ciñen más a lo que hay en él de vital, biológicamente hablando. Le falta tenor de vida en el plano histórico. Es la consecuencia predominante, aún hoy, de los hombres de las zonas fuertemente atrasadas del país, Esta forma de conciencia representa casi una falta de compromiso entre el hombre y su existencia. Por eso lo sujeta a un plano de vida más vegetativa, lo circunscribe a áreas estrechas de intereses y preocupaciones. La conciencia de los hombres pertenecientes a aquellas colectividades Fernando de Azevedo[31] la llamó "delimitada" y "vuelta sobre sí misma". Escapa al hombre intransitivameme consciente la comprensión de problemas que se sitúan más allá de su esfera biológicamente vital. De ahí surge la incapacidad de captación de gran número de cuestiones que se suscitan.

Es evidente que el concepto de "intransitividad" no corresponde a un encerramiento del hombre, dominado, si así fuese, por un tiempo y un espacio todopoderoso. El hombre, cualquiera que sea su estado, es un ser abierto. Lo que pretendemos significar con la conciencia "intransitiva" es la limitación de su esfera de comprensión, es su impermeabilidad a desafíos que vengan desde afuera de la órbita vegetativa. En este sentido, y sólo en este sentido, la intransitividad representa casi una falta de compromiso del hombre con la existencia. El discernimiento se dificulta, se confunden los objetivos y los desafíos del exterior, y el hombre se hace mágico, por no captar la auténtica causalidad.

En la medida, pues, en que amplía su poder de captación y de respuesta a las sugerencias y a las cuestiones que parten del exterior y aumenta su poder de diálogo, no sólo con otro hombre sino con su mundo, se "transitiva". Sus intereses y preocupaciones se prolongan a otras esferas, no sólo a la simple esfera vital.

Esta transitividad de la conciencia hace permeable al hombre. Lo lleva a vencer su falta de compromiso con la existencia, característica de la conciencia intransitiva, y lo compromete casi totalmente. Es por eso por lo que existir es un concepto dinámico, implica un diálogo eterno del hombre con el hombre, del hombre con el mundo, del hombre con su Creador. Es este diálogo del hombre sobre el mundo y con el mundo mismo, sobre sus desafíos y problemas lo que lo hace histórico. Por eso nos referimos a la falta de compromiso del hombre preponderantemente intransitivado con su

---

[30] Paulo Freire, *Educaçao e atualidade brasileira*, Recife, 1959. A este propósito, es indispensable la lectura de estudios serios y profundos del maestro brasileño Álvaro Vieira Pinto. Entre éstos, sobre todo, *Consciencia y realidade nacional*, ISEB, Río de Janeiro, 1961.

[31] Fernando de Azevedo, *Educaçao entre dois mundos*, p. 34.

existencia. Y al plano de vida más vegetativo que histórico, característico de la intransitividad.

La conciencia transitiva es, entonces, en un primer estado, preponderantemente ingenua. La transitividad ingenua, fase en que nos hallamos hoy en los centros urbanos, más acentuada allí, menos aquí, se caracteriza, entre otros aspectos, por la simplicidad en la interpretación de los problemas; por la tendencia a juzgar que el tiempo mejor fue el tiempo pasado; por la subestimación del hombre común; por una fuerte inclinación al gregarismo, característica de la masificación; por la impermeabilidad a la investigación, a la cual corresponde un gusto acentuado por las explicaciones fabulosas; por la fragilidad en la argumentación; por un fuerte tenor emocional; por la práctica no propiamente del diálogo sino de la polémica; por las explicaciones mágicas. Esta nota mágica, típica de la intransitividad, perdura, en parte, en la transitividad, amplía el horizonte. Se responde más abiertamente a los estímulos. Es la conciencia del hombre casi masa, en el cual el diálogo se desfigura y se distorsiona.

Es exactamente esta distorsión de la transitividad ingenua lo que llevará al hombre al tipo de conciencia que Marcel llama "fanatizada", de la cual hablaremos más adelante. Allí se encuentra uno de los grandes peligros, una de las grandes amenazas a la que el irracionalismo sectario nos está conduciendo.

Por otro lado, la transitividad crítica,[32] a que llegaríamos con una educación dialogal y activa, orientada hacia la responsabilidad social y política, se caracteriza por la profundidad en la interpretación de los problemas. Por la sustitución de explicaciones mágicas por principios causales. Por tratar de comprobar los "descubrimientos" y estar dispuesto siempre a las revisiones. Por despojarse al máximo de preconcepciones en el análisis de los problemas y en su comprensión, esforzarse por evitar deformaciones. Por negar la transferencia de la responsabilidad. Por la negación de posiciones quietistas. Por la seguridad de la argumentación. Por la práctica del diálogo *y* no de la polémica. Por la receptividad de lo nuevo, no sólo por nuevo, y por la no-negación de lo viejo, sólo por viejo, sino por la aceptación de ambos, en cuanto a su validez. Por inclinarse siempre a la censura. Esta posición transitivamente crítica implica un regreso a la verdadera matriz de la democracia. De ahí que esta transitividad crítica sea característica de los auténticos regímenes democráticos y corresponda a formas de vida altamente permeables, interrogadoras, inquietas y dialogales, en oposición a las formas de vida "mudas", quietas y discursivas, de las fases rígidas y militarmente autoritarias, como desgraciadamente vivimos hoy, en el retroceso que sufrimos y que los grupos usurpadores del poder pretenden presentar como un reencuentro, como una democracia.

El pasaje de la conciencia preponderantemente intransitiva a la preponderantemente transitivo-ingenua era paralelo a la transformación de las pautas económicas de la sociedad brasileña. Era un pasaje que se hacía automáticamente. En la medida en que se venía intensificando el proceso de urbanización y el hombre venía viviendo formas de vida más complejas y entrando así, en un círculo mayor de relaciones y recibiendo mayor número de sugerencias y desafíos, se comenzaba a verificar la transitividad de su conciencia.

---

[32] Es preciso, en verdad, no confundir ciertas posiciones, ciertas actitudes, ciertos gestos que proceden, en virtud de la promoción económica –posiciones, gestos, actitudes que se llaman toma de conciencia-, con una posición crítica. La crítica para nosotros implica que el hombre comprenda su posición dentro de su contexto. Implica su injerencia, su integración, la representación objetiva de la realidad. De ahí que la concienciación sea el desarrollo de esta toma de conciencia. No será, por eso mismo, resultado de las modificaciones económicas, por grandes e importantes que sean. La crítica, como la entendemos nosotros, ha de resultar del trabajo pedagógico crítico apoyado en condiciones históricas propicias.

Lo que nos parece importante afirmar es que el otro paso, el decisivo de la conciencia dominante transitivo-ingenua hacia la dominantemente transitivo-crítica, no se daría automáticamente sino sólo por efecto de un trabajo educativo-crítico. Trabajo educativo que esté alerta del peligro que encierra la masificación en íntima relación con la industrialización que no era ni es un imperativo existencial.

Merecen en verdad meditación de nuestra parte, como participantes de una fase intensamente problemática de la vida brasileña, las relaciones entre la masificación y la conciencia transitivo-ingenua, que se distorsiona al transformarse en conciencia transitivo-crítica pudiendo llegar a posiciones peligrosamente místicas, aún más peligrosas que el tono mágico característico de la conciencia intransitiva. En este sentido la distorsión que conduce a la masificación implica un compromiso mayor con la existencia del que se da en la intransitividad.

Es que, en la medida en que el hombre se comporta con base en mayor dosis de emocionalidad que de razón, en el sentido que le da Barbu,[33] su comportamiento no resulta comprometido sino acomodado. Lo que caracteriza el comportamiento comprometido es la capacidad de opción. Ésta exige, como ya señalamos, un tenor de crítica inexistente o vagamente existente en la conciencia intransitiva.

La falta de compromiso con la existencia a que ya nos referimos, característica de la intransitividad, se manifiesta mayormente en acomodamiento que en integración. Pero donde el acomodamiento es aún mayor y el comportamiento del hombre se hace menos comprometido es en la masificación. En la medida, realmente, en que el hombre transitivándose no consigue la promoción de la ingenuidad a la crítica en términos obviamente preponderantes, y llega a la transitividad fanática, su falta de compromiso con la existencia es aún mayor que en la intransitividad. Es que la falta de compromiso de la intransitividad surge de una obliteración en el poder de captar la auténtica causalidad, de ahí su aspecto mágico. Si bien en la transitividad ingenua el poder de captación busca su autenticidad, en la masificación se distorsiona. De ahí su aspecto *místico.* Si el sentido mágico y la intransitividad implican una preponderancia de la lógica, lo místico con lo cual se envuelve la conciencia fanática implica una preponderancia de la irracionalidad. La posibilidad del diálogo se suprime o disminuye intensamente y el hombre queda vencido y dominado sin saberlo, aun cuando pueda creerse libre. Teme la libertad, aun cuando hable de ella. Le gustan las fórmulas generales, las prescripciones, que sigue como si fuesen opciones suyas. Es un dirigido. No se dirige a sí mismo. Pierde la dirección del amor. Perjudica su poder creador. Es objeto y no sujeto. Y para superar la masticación debe hacer, aunque no sea más que una sola vez, una reflexión sobre su propia condición de masificado.

De ahí que la conciencia transitivo-ingenua tanto puede evolucionar hacia la transitivo-critica, característica de la mentalidad más legítimamente democrática, como puede distorsionarse hacia esa forma rebajada, ostensiblemente deshumanizada, característica de la masificación.

Es la conciencia fanatizada de Marcel.[34] Así, en la medida en que, en la fase de transición brasileña, el clima emocional se intensificaba y el irracionalismo sectario sobre todo de derecha se fortalecía, se hacía cada vez más difícil una educación capaz de corresponder a este fundamental desafío, de ascender de la ingenuidad al criticismo; se robustecían las barraras contra esta educación.

Exactamente porque esta ascensión significaba una inserción del hombre en su problemática y su capacidad de optar y rechazar prescripciones, las amenazas a los

---

[33] Barbu ve la razón como "the individual capacity to grasp the order in change, and the unity in variety", *Democracy and Dictatorship*, p.4.

[34] Gabriel Marcel, *Los hombres contra lo humano*.

privilegios se harían mayores. Y para el irracionalismo sectario la humanización del hombre era como si fuese lo opuesto —su deshumanización. Cualquier esfuerzo en este sentido era acción subversiva. El crimen de los que se comprometían en este esfuerzo era el de creer en el hombre, cuyo destino no es cosificarse, sino humanizarse. No vemos por eso mismo lugar para ellos, hasta que disminuya la virulencia de los irracionalismos.

Tememos que muchos de ellos, incomprendidos y marginados, "ofendidos y humillados", se ahoguen en la desesperación y pierdan así el significado de su papel en virtud del nuevo "retroceso" que los aplasta.

SOCIEDAD CERRADA E INEXPERIENCIA DEMOCRÁTICA

En el capítulo anterior, donde analizamos la sociedad brasileña como una sociedad en tránsito, nos referimos a los choques entre algo que perdía sentido pero pretendía preservarse y algo que emergía y buscaba planificarse. Situamos, la sociedad "cerrada" brasileña colonial, esclavizada, sin pueblo, "refleja", antidemocrática, como el punto de partida de nuestra transición. Señalamos que ésta, como tiempo renovador, era el escenario en el cual el nuevo tiempo se engendraba.

De ahí que no sea posible comprender ni la transición misma con sus avances y sus retrocesos ni su sentido de mensaje sin una visión del ayer. Sin la comprensión, en ti caso particular brasileño, de uno de sus más fuertes signos, siempre presente y siempre dispuesto a florecer en las idas y venidas del proceso: *nuestra inexperiencia* democrática.

Nos interesa en este capítulo analizar la línea fundamental de este signo, que es y será uno de los puntos de estrangulamiento de nuestra democratización. No es que le adjudiquemos una fuerza todopoderosa e invencible porque nos estimásemos eternamente incapacitados para el autentico ejercicio de la democracia. Lo que no **es** posible, sin embargo, es subestimarla, acordándonos de una advertencia, aparentemente obvia y absolutamente fundamental de Barbu:[35] "Mind in all its manifestations is never only what it is, bul also what it was". De un modo general los estudiantes de nuestra formación histórico-cultural han insistido directa o indirectamente en nuestra "inexperiencia democrática". Lo que caracteriza para Tocqueville la esencia de la propia democracia[36] es la ausencia, en el tipo de formación que tuvimos, de aquellas condiciones necesarias para la creación de un comportamiento que nos llevase a la creación de nuestra sociedad con "nuestras propias manos". La experiencia de autogobierno, que casi nunca experimentamos, debía 'habernos ofrecido un mejor ejercicio de democracia. Las condiciones estructurales de nuestra colonización no nos fueron favorables. Los analistas, sobre todo los de nuestras instituciones políticas, insisten en la demostración de esta inexperiencia. Inexperiencia democrática enraizada en verdaderos complejos culturales.

Realmente Brasil nació y creció dentro de condiciones negativas con respecto a la experiencia democrática.[37] El marcado sentido de nuestra colonización, fuertemente depredadora, la base de la explotación económica del gran dominio en que el "poder del

---

[35] Zevedei Barbu, *Problems of Historical Psicology*, p. 9.

[36] Tocqueville, *A democracia na America*.

[37] El Brasil nació y creció sin experiencia de diálogo. De cabeza baja, con temor a la Corona. Sin empresa. Sin relaciones. Sin escuelas. "Doliente." Sin habla auténtica. Después de una cita latina, que termina con la palabra *infans*, dice Vieira en uno de sus sermones: "Comencemos por esta palabra, *infans*, infante, quiere decir que no habla. En este estado estaba el pequeño Bautista cuando Nuestra Señora lo visitó, y en este estado estuvo durante muchos años el Brasil, que fue, a mi modo de ver, la mayor causa de sus males. Al no poder hablar, se hace difícil darle la medicina apropiada. Por eso Cristo curó con tanta dificultad y le llevó tanto tiempo el milagro de curar a un endemoniado mudo; el peor accidente que tuvo el Brasil en toda su enfermedad fue quedarse sin habla; muchas veces quiso quejarse justamente, muchas veces quiso pedir los remedios para sus males, pero siempre sus palabras se le ahogaron en la garganta, o en el respeto, o en la violencia: y si alguna vez llegó algún gemido a los oídos de quien debería haber remediado sus males llegaron al mismo tiempo que las voces del poder y vencieron los clamores de la razón" *(Sermón de la Visitación de Nuestra Señora*, predicado cuando la llegada del Marqués de Montalvo, virrey del Brasil, Hospital de la Misericordia, Bahía, *Obras completas* del padre Antonio Vieira, sermones, volumen III, p. 330. Lelo & Irmaos, Editores, Porto Alegre, 1959). Algunos trozos del sermón fueron citados por el profesor Berlink antes que el autor.

señor" se extendía "desde las tierras a los campesinos" y el trabajo esclavo,[38] inicialmente del nativo y posteriormente del africano, no han creado en el hombre brasileño condiciones necesarias para el desarrollo de una mentalidad permeable, flexible, característica del clima cultural democrático. Refiriéndose a la "inexperiencia ¡idílica de los estratos inferiores de la población brasileña", nos advierte Cáio Prado que la economía nacional, y con ella nuestra organización social, no conformaban una estructura democrática y popular.[39]

Nuestra colonización fue sobre todo una empresa comercial, Nuestros colonizadores no tuvieron —y difícilmente podrían haberla tenido— intención de crear en la nueva tierra recién descubierta una civilización. Les interesaba la explotación comercial de la tierra.

Así se explican los años en que permaneció intocada, casi virgen, despreciada y entregada a las incursiones golosas de aventureros. Es que ante la magnificencia oriental nada teníamos que ofrecer que pudiese comparársele. Es que también y por otro lado, la población de Portugal en la época de la conquista, siendo insignificantemente pequeña, no le permitía proyectos de población. Faltó ánimo a los colonos que se dirigían hacia acá, lo que habría dado pasiblemente otro sentido al desarrollo de nuestra colonización, Les faltó "integración con la colonia", con la *nueva tierra.* Su intención preponderante era realmente la de explotarla, la de permanecer "sobre" ella, no la de permanecer *en* ella y *con* ella, integrados. Por lo tanto, difícilmente hubieran venido con ánimo de trabajarla,[40] de cultivarla.

En una de sus cartas, Nóbrega protesta contra el desamor a la tierra y el deseo de enriquecerse para regresar luego a Portugal, donde se dejaban todos los afectos.[41]

De igual forma cuando se crearon nuevas condiciones y surgieron las contingencias que eligirían de los conquistadores más que simples factorías comerciales sin población efectiva, de las que resultaría una mayor integración del hombre con 1a tierra, se observó la tendencia a crear "trópicos" y establecer en ellos aquellos que dispusieran de medios para ser "buenos empresarios para un negocio productivo, pero a disgusto como trabajadores" (Cáio Prado). Así, posiblemente en parte debido a esta tendencia, marchó nuestra colonización en el sentido de la gran propiedad, de la estancia, del ingenio. Estancias e ingenios, tierras grandes, inmensas, entregadas a una sola persona que se apropiaba de ellas y de los hombres que venían a poblarla y trabajarla. En las grandes propiedades, separadas unas de otras por las propias disposiciones legales, por leguas, no había otra forma de vida que no fuese la formada por los "moradores" de esos dominios, "protegidos" de los señores. Tenían que protegerse de ¡as incursiones de los nativos, de la violencia arrogante de los "trópicos", así como de los ataques de otros señores. Allí se encontraban realmente las primeras condiciones culturales en que nadó y su desarrolló el hombre brasileño en una época de dependencia y de mandonismo, de "proteccionismo", que aún surge entre nosotros en plena época de transición.

Aquí se hallan las raíces de nuestras tan comunes soluciones paternalistas. También allí se hallan las raíces del "mutismo brasileño". Las sociedades a las cuales se les niega el

---

[38] “La fuerza se concentró en las manos de los señores rurales. Dueños de las tierras. Dueños de los hombres. Dueño de las mujeres. Sus casas representan este enorme poderío feudal”, Gilberto Freyre, Casa-Grande e Senzala, 8ª ed. P. 26, prefacio.

[39] Cáio Prado, Evoluçao política do Brasil e outros estudos, p.64, 1953.

[40] Interesante lectura del excelente estudio del profesor brasileño Viona Moog, *Bandeirantes e pioneiros*, en que analiza las formaciones brasileña y norteamericana.

[41] “Esta tierra es tan pobre aún ahora, que dará mucho disgusto a los oficiales de V.A., que tienen allí mucho gasto y poco provecho… Y como éste es su fin principal, no aman a la tierra, pues tienen sus afectos en Portugal, ni trabajan tanto para favorecerla como para aprovecharla de la manera que puedan. Es una afirmación general, puesto que entre ellos podría haber alguna excepción a esta regla.” Padre Manuel da Nóbrega, Cartas do Brasil e mais escritos, Coimbra, 1955, p. 114.

diálogo y la comunicación y en su lugar se les ofrecen "comunicados" se hacen preponderantemente "mudas". El mutismo no es propiamente inexistencia de respuesta. Es una respuesta a la que le falta un tenor marcadamente crítico.[42]

No hay diálogo con la estructura del gran dominio, con d tipo de economía que lo caracterizaba, marcadamente autárquico. El diálogo implica una mentalidad que no florece en áreas cerradas, autárquicas. Éstas por el contrario constituyen un clima ideal para el antidiálogo. Para la verticalidad de las imposiciones. Para robustecer a los señores. Para el mandonismo. Para la ley dura hecha por el propio "poseedor de las tierras y de los campesinos".[43] No importa que las relaciones humanas entre señores y esclavos, nobles y plebeyos, sean en cierto aspecto suaves. Hay paternalismo. Condescendencia del "adulto" hacia el "menor". Así es que en tales circunstancias se habla de "bondad del Señor", de su "comprensión humana", de su "condescendencia". Condescendencia y bondad, por ejemplo, de algunos que atraían para sí a los esclavos que pertenecían a señores considerados crueles.

En las relaciones humanas del gran dominio, la distancia social existente no permite el diálogo. Éste, por el contrario, se da en áreas abiertas, donde el hombre desarrolla su sentido de participación en la vida común. El diálogo implica la responsabilidad social y política del hombre. Implica un mínimo de conciencia transitiva, que no se desarrolla bajo las condiciones ofrecidas por el gran dominio. No hay autogobierno entre nosotros, del cual tuvimos sólo raras manifestaciones.

Entre nosotros no hay nada que se asemeje a aquellas comunidades agrarias estudiadas por Joaquín Costa, citado por Oliveira Viana;[44] "Toda la humanidad brasileña — afirma el profesor brasileño— evolucionó desde el principio bajo este régimen de vivencia política".

Entre nosotros, por el contrario, lo que predominó fue el mutismo del hombre. Su no participación en la solución de los problemas comunes. Con el tipo de colonización que tuvimos nos faltó vivencia comunitaria. Oscilábamos entre el poder del señor de las tierras y el poder del gobernador, del capitán mayor. Cuando se hizo necesaria por la importación de la democracia política, la solidaridad del hombre con su señor, con el propietario de las tierras, fue una solidaridad sólo aparentemente política, Es que en todos nuestros antecedentes culturales no existían condiciones de experiencia, de vivencia de participación popular en la cosa pública. No había pueblo.[45] No exageramos al hablar de un centro de gravitación de nuestra vida privada y pública si decirnos que

[42] "Todo aparente espíritu electoral que la masa revelaba –sus agitaciones, sus tumultos, sus violencias y desprecios a la autoridad- no partía propiamente de esta masa, no era iniciativa de ella, sino de la nobleza siempre apasionada de los señores rurales, que la incitaban y la inducían a la lucha." Oliveira Viana, *Instituçoes políticas brasileiras*, vol. 1, p. 186.

[43] "En verdad –nos dice Rugendas en su *Viagem pitoresca através do Brasil*, p. 185- existen leyes que imponen ciertos límites al arbitrio y a la cólera de los señores, como ejemplo la que fija el número de chicotazos que es permitido dar de una sola vez al esclavo, sin la intervención de la autoridad; sin embargo –continúa Rugendas-, como ya dijimos, esas leyes no tienen fuerza y quizá sean desconocidas aun para la mayoría de los esclavos y señores; por otro lado –afirma el visitante-, las autoridades se encuentran tan ocupadas que en realidad, el castigo del esclavo por una falta verdadera o imaginaria o los malos tratos resultantes de los caprichos y de la crueldad del señor sólo encuentran límite en el miedo a perder el esclavo, por la muerte o por la fuga, o en respeto a la opinión pública." Este último límite debería realmente ser el más frágil de ellos…

[44] Joaquín Costa, *Colectivismo agrario en España*, en Oliveira Viana, *Instituçoes políticas brasileiras*, cap. IV.

[45] En la página 198 del ya referido ensayo, en muchos aspectos interesante, comenta el Sr. Berlink, citando a Feijoo: "Yo creo –decía Feijoo en 1838, en cuanto la voluntad de alterar el Acto Adicional, se apodere de muchos hombres públicos- ya no habrá una elección para juez de paz sin que tres o cuatro individuos atropellen todo y hagan lo que quieran".

éste se centraba en el poder externo, en la autoridad externa. En el señor de las tierras. En la representación del poder político. En los fiscales de la Corona durante el Brasil colonial. En los representantes del poder central durante el Brasil imperial. Tales circunstancias propiciaban la introducción de esta autoridad externa dominadora; la creación de una conciencia hospitalaria de opresión y no una conciencia libre y creadora indispensable en los regímenes auténticamente democráticos.

Repetimos que con el upo de explotación económica que caracterizó nuestra colonización no habría sido posible la creación de una vivencia comunitaria. Todo nos llevaba a la dispersión de la *"propiedad semanaria"*[46]

No podíamos, dentro de estas circunstancias, llegar a formas de vida democrática que implicasen un alto sentido de participación en los problemas comunes, sentido que se "crea" en la conciencia del pueblo y se transforma en sabiduría democrática,

Por el contrario, durante nuestra colonización, durante la formación de nuestras poblaciones, se creó un extremo individualismo, "Cada familia es una república" — afirma Vieira, citado por Oliveira Viana.[47] Esas condiciones económicas y las líneas de nuestra colonización no podían, en verdad, permitir el surgimiento de centros urbanos con una clase media basada en una economía razonable. Centros urbanos que fuesen creados por el pueblo y gobernados por él a través de cuya experiencia de gobierno fuese incorporando aquella sabiduría democrática a que llega el pueblo cuando crea la sociedad con sus propias manos.[48] En lugar de este tipo de centro urbano formado desde abajo hacia arriba, basada en solidaridad política experimentada por grupos humanos asociados en comunidades, cosa que nos hubiera enriquecido en nuestra sabiduría democrática, por el contrario, la historia de nuestras instituciones políticas determinó el surgimiento de núcleos urbanos desde arriba hacia abajo, creados compulsivamente con poblaciones que asemejan rebaños. Sólo en unos pocos casos fueron creados por fuerza y voluntad del pueblo. Sería de extrañar en verdad que esos centros urbanos hubiesen nacido bajo el impulso popular. Impulso del pueblo, a quien le faltaban condiciones necesarias para tenerlo.

¿Cómo podría haber vida democráticamente urbana, con el poderío económico de la gran propiedad? ¿Con su autarquía? La gran propiedad absorbente y asfixiante hacía girar todo en torno suyo.

Por otro lado, la enormidad de tierras, la rala población de Portugal, que dificultaban los intentos de población, el espíritu comercial de la colonización, todo provocó el aislamiento de la nueva tierra encerrada en sí misma,[49] sin relaciones salvo con Portugal, lo que daría lugar a la explotación de la colonia sobre las ya citadas bases del trabajo esclavo. Trabajo esclavo del cual habría surgido una serie de obstáculos y al mismo tiempo la imposibilidad de formar una mentalidad democrática, una conciencia permeable, experiencias de participación y de autogobierno.

---

[46] La propiedad semanaria era un terreno inculto o abandonado que los reyes de Portugal concedían a quienes deseasen cultivarlo. [T.]

[47] Oliveira Viana, op. cit., vol. 1, p.151.

[48] "Fue así una sociedad con formas o expresiones de *status* humano extremas: señor y esclavo. El desarrollo de 'clases medias' o intermedias, de 'pequeña burguesía', de 'pequeña' y de 'media industria', de 'pequeña y media agricultura', es tan reciente entre nosotros, bajo formas destacables, que durante todo aquel período que va del siglo XVI al XIX su estudio puede ser casi despreciado, y casi ignorada su presencia en la historia social de la familia brasileña". Gilberto Freyre, *Sobrados e mocambos*, vol. 1, p. 52.

[49] Las restricciones de las relaciones de la colonia no se limitaban sólo a las que podría haber tenido con el exterior –lo que amenazaría los intereses de Portugal- sino también a las que podrían haberse realizado internamente, de capitanía a capitanía.

La propia indigencia de los centros urbanos, absorbidos y aplastados por la fuerza de la gran propiedad autárquica, era uno de esos obstáculos.
Esa absorción que ejerció el gran dominio sobre los débiles centros urbanos fue llamado por Oliveira Viana "función desintegradora de los grandes dominios".[50] Nada escapaba a su todopoderosísimo empuje. En la estructura económica del gran dominio, con el trabajo esclavo, era imposible que se diera un tipo de relación humana que creara disposiciones mentales flexibles capaces de llevar al hombre a formas de solidaridad que no fuesen las exclusivamente privadas. Nunca a la solidaridad política. También a los "dueños de tierras y campesinos" les faltaban condiciones culturales para la formación de esta solidaridad. No cabe duda que tales circunstancias favorecían el desarrollo de condiciones lógicamente de mandonismo, situaciones en las cuales el interés privado se sobrepone al público. Condiciones de sumisión de manos extendidas, así como de disturbios y amenazas, reveladoras todas del ya señalado mutismo nacional.
"Quien llegó a tener títulos de señor —nos dice Antonil— pretende en todos dependencia de siervos." Y, más adelante, dice sobre la violencia del capataz: "De ninguna manera se debe consentir a los capataces golpear principalmente las barrigas de las mujeres embarazadas, ni golpear con los pies a los esclavos porque, coléricos, no miden los golpes, y pueden herir mortalmente un esclavo en préstamo".
Continuando con el análisis de las relaciones humanas, dice el agudo Antonil sobre el "ingenio real": "En Brasil se acostumbra decir que pira el esclavo son necesarias tres 'p', a saber: palo, pan y paño. Si comienza mal, empezando por el castigo que es el palo, Dios le proveerá tan abundante comida y vestido como muchas veces es el injusto castigo…"[51]
En verdad, lo que caracterizó, desde el comienzo, nuestra formación fue sin duda el poder exacerbado. Fue la fuerza del poder en torno al cual se fue creando casi un gusto masoquista[52] de ser todopoderoso. Poder exacerbado al que se fue asociando la sumisión. Sumisión de la cual nacía, en consecuencia, el *ajustamiento,* el *acomodamiento* y no la *integración.*
El acomodamiento exige una dosis mínima de crítica. La integración, por el contrario, exige un máximo de razón y conciencia. Es el comportamiento característico de los regímenes flexiblemente democráticos. El problema del ajustamiento y del acomodamiento se vincula al del mutismo, ya referido, como una de las consecuencias inmediatas de nuestra inexperiencia democrática. En verdad, en el ajustamiento, el hombre dialoga. No participa. Por el contrario, se acomoda a las determinaciones que se superponen a él. Las disposiciones mentales que creamos en estas circunstancias fueron así disposiciones mentales rígidamente autoritarias, acríticas.
"Nadie se atrevería a pasar frente a un soldado raso de guardia o a leer una proclama pegada a la pared —son palabras de Luccok— sin hacer un saludo de respeto..." "Respeto que —afirma Saint-Hilaire— adquieren con la feche que manan", manera irónica de referirse a la herencia cultural de nuestra inexperiencia democrática.
Ésta fue la constante de toda nuestra vida colonial. El hombre siempre dominado por el poder. Poder de los señores de las tierras. Poder de los gobernadores-generales, de los capitanes-generales, de los virreyes, de los capitanes mayores. Nunca, o casi nunca, el hombre intervenía en la constitución o en la organización de la vida común, siempre perdido en la inmensidad de las tierras. Este tipo de colonización habría de impedir el desarrollo de las urbes, que hubieran sido muy diferente* si hubieran nacido desde el comienzo de nuestra colonización, bajo el impulso de la voluntad popular. Posiciones

[50] Oliveira Viana, op. cit., p. 149.
[51] Antonil, op. cit, p. 55.
[52] Gilberto Freyre.

democráticas de las cuales habrían nacido y se habrían desarrollado otras posiciones mentales y no las que se consustanciaron en ese momento y que aún hoy nos rigen.
Así vivimos todo nuestro período de vida colonial; presionados siempre, casi siempre imposibilitados de hablar. La única voz que se podía oír era la del pulpito. Las mis drásticas eran las restricciones a nuestras relaciones internas, de capitanía a capitanía. Relaciones que no dudamos nos habrían abierto oirás posibilidades para el intercambio de experiencias con las cuales los grupos humanos se perfeccionan y crecen. Relaciones que llevan a los grupos humanos a rectificaciones y ejemplificaciones. Sólo el aislamiento impuesto a la colonia, encerrada en sí misma, y teniendo como tarca el cumplimiento de las exigencias cada vez mis golosas de la Metrópoli, revelaba claramente la verticalidad y la impermeabilidad antidemocrática de la política de la corte. No nos importa discutir si podría haber sido otra la política de los colonizadores — abierta, permeable, democrática. Lo que nos importa afirmar es que, con esa política de colonización, con sus moldes exageradamente tutelares, no podíamos tener experiencia democrática, aun cuando hubo algunos aspectos positivos, como el de la fusión racial que predispuso al brasileño a un tipo de "democracia étnica".
"De hecho —afirma Berlink—, en este país casi no hubo aspiraciones democráticas: tal fue el carnerismo que nos creó la Metrópoli portuguesa, tal fue la imitación que los gobernantes posteriores a la independencia hicieron de los métodos coloniales, que aún hoy se puede afirmar, que en Brasil son incipientes las aspiraciones democráticas..."[53]

No debemos mencionar como intento de experiencia democrática, por ejemplo, las cámaras municipales coloniales, sus senados, sus administradores. Esas cámaras y senados municipales hubiesen preparado al pueblo para gobernar sus municipios. Pero no hablemos de esas cámaras y de esos senados porque, más de una vez, su funcionamiento reveló precisamente la ausencia de un hombre común como partícipe de su vida.
La exclusión del hombre común del proceso electoral —no votaba ni era votado— le prohibía cualquier injerencia en los destinos de la comunidad; habría de surgir entonces una clase privilegiada que gobernase la comunidad municipal. Ésta era la clase de los llamados "hombres buenos"- con "sus nombres escritos en los libros de la nobleza, que tenían las cámaras".
Eran les representantes de la nobleza, de los ingenios, de los poderosos de la tierra, de los "nobles de linaje". Era la clase de los nuevos ricos —enriquecidos en el comercio y hechos nobles tanto por sus servicios prestados a la ciudad como por su conducta.
Marginado y sin derechos cívicos se encontraba el hombre común irremediablemente alejado de cualquier experiencia de autogobierno o de diálogo; constantemente sometido, "protegido", sólo era capaz de reaccionar por medio de la algazara —que es la "voz" de los que están "mudos" frente al crecimiento de las comunidades y nunca con una voz autentica, de opción, voz que el pueblo va ganando cuando nuevas condiciones históricas surgen y le propician los primeros ensayos de diálogo. Es lo que nos sucedía con la "caída" de la sociedad brasileña, antes del golpe militar. Estábamos así "con-formados" en un tipo de vida rígidamente autoritario, nutriéndonos de experiencias verticalmente antidemocráticas en las que se formaban y robustecían nuestras disposiciones mentales forzosamente antidemocráticas, cuando circunstancias especiales alteraron el compás de nuestra vida colonial.

Forzado por tales circunstancias, llega a Río de Janeiro, en 1808, D, Joao VI llega y se instala con toda su corle alterando intensamente las costumbres, las formas de ser

[53] Berlink, *Factores adversos en la formación brasileña*.

del pueblo, no sólo de Río, entonces atrasada y sucia ciudad, sino de otros centros provinciales, estimulados por los placeres que la corte ostentaba.
No hay duda que la presencia de la familia real entre nosotros y, más que eso, la instalación de la sede del gobierno portugués en Río de Janeiro habría de provocar alteraciones profundas en la vida brasileña. Alteraciones que, si bien por un lado podrían propiciar al hombre brasileño —por lo menos al hombre libre— nuevas condiciones con que realzar nuevas experiencias, en el sentido democrático, por otro lado, antagónicamente, reforzaban las tradiciones verticalmente antidemocráticas. De esa forma se observó con la llegada de la corte portuguesa a principios del siglo pasado el primer paso al comienzo de, entre otras cosas, el fortalecimiento del poder de las "ciudades, de las industrias y las actividades urbanas", el nacimiento de escuelas, de imprentas, de bibliotecas, de enseñanza técnica.
Gilberto Freyre, al considerar el creciente poder de las ciudades que hace declinar si patriciado rural, dice: "Con la llegada de D. Joao VI a Rio de Janeiro, el patriciado rural que se consolidara en las grandes casas del ingenio y de la hacienda —mujeres gordas haciendo dulces, hombres orgullosos de sus títulos y privilegios de sargento mayor y capitán, de sus pucheros, de sus esposas y de sus puñales de plata, de alguna colcha de la India, guardada en el arca, de muchos hijos legítimos y naturales dispersos por la casa y por las chozas de los esclavos— comenzó a perder su majestad colonial, Majestad que el descubrimiento de las minas ya venía comprometiendo seriamente"."
Esta transferencia del poder y de la majestad del patriciado rural, consolidado en las "grandes casas", hacia las ciudades que comenzaban a participar en la vida del país no significaba aún la participación del hombre común en su comunidad. La fuerza de las ciudades estaba en la burguesía opulenta, que se enriquecía con el comercio que viene a sustituir al todopoderosísimo campo. La tendrían luego los bachilleres, hijos del campo, pero hombres con marcado tinte citadino; doctores formados en Europa y cuyas ideas se discutían en nuestras "analfabetas" provincias, como si fuesen centros europeos.
Las alteraciones producidas no podrían impedir, aun cuando se preservase el trabajo esclavo, el avance del desarrollo, provocado por el trabajo libre; el hecho de que el pueblo dejase de lado su estado asistencia! y comenzara una incipiente participación.
Sólo a partir de la "caída" de la sociedad brasileña y el comienzo de una reciente fase de transición, más fuerte aún durante este siglo, se puede hablar de ímpetu popular, de una voz verdaderamente del pueblo que emergía.
Se observó que como consecuencia, o como una de las dimensiones de este paso de renovación y de alteraciones que el país sufrió con la llegada de la corte, y en contradicción con lejanas y tenues condiciones de democratización, podrían haber surgido con las ciudades la europeización o la reeuropeización del país, a la cual se unió todo un conjunto de procedimientos antidemocráticos que reforzaron nuestra inexperiencia democrática.
"...Es que —afirma Gilberto Freyre—, paralelo al proceso de europeización o reeuropeización del Brasil que caracterizó las principales regiones del país durante la primera mitad del siglo XIX, se agudizó para nosotros el dominio de esclavos y siervos, de africanos e indígenas, no sólo de parte de los señores, sino también de aquellos portadores exclusivistas de la cultura europea, encarnada principalmente en los moradores de las ciudades." Y más adelante dice probando hasta dónde llegaba este todopoderosísimo poder: "El derecho de galopar o adornarse o andar al trote por las calles de la ciudad era exclusivo de los militares y milicianos. Atravesarla montado señorialmente a caballo era privilegio del hombre vestido y calzado a la europea".
Este mismo autor, refiriéndose a aspectos de la europeización y reeuropeización sobre todo de Recife, para él la más característica, excepción hecha de la Metrópoli (bajo

algunos aspectos atípica), del proceso de reeuropeización del paisaje, de la vicia y de la cultura brasileña, afirma; "Así, se prohíben, en la ciudad de Recife, a partir del 10 de diciembre de 1831, los 'vocerios y gritos callejeros', restricción que alcanzaba a los africanos en sus expansiones de carácter religioso o simplemente recreativo.
Continuábamos, así, alimentando nuestra inexperiencia democrática con imposiciones, con el desconocimiento de nuestra realidad.
Y sería sobre esta vasta inexperiencia caracterizada por una mentalidad feudal, alimentándonos de una estructura económica y social enteramente colonial, sobre la que inauguraríamos el intento de un Estado formalmente democrático.
Importamos la estructura de un Estado nacional democrático, sin previa consideración de nuestro propio contexto. Típica y normal posición de alienación cultural. Volveremos mesiánicamente a las matrices formadoras o a otras consideradas superiores en búsqueda de soluciones de problemas particulares, sin saber que no existen soluciones prefabricadas y rotuladas para tal o cual problema, dentro de tal o cual condición especial de tiempo y espacio cultural. Cualquier acción que se superponga al problema implica inautenticidad, y por lo tinto el fracaso del interno.
Importamos el Estado democrático no sólo cuando no teníamos experiencia de autogobierno, inexistente en toda nuestra vida colonial, sino también y sobre todo cuando no teníamos aún condiciones para ofrecer al "pueblo" inexperto circunstancias adecuadas para realizar las primeras experiencias verdaderamente democráticas. Superponíamos, a una estructura económicamente feudal y a una estructura social en la cual el hombre vivía vencido, oprimido y "mudo", una forma política y social cuyos Fundamentos exigían lo contrario al mutismo, o sea el diálogo, la participación, la responsabilidad política y social. Solidaridad social y política a la que no podríamos llegar por habernos defendido en la solidaridad privada, revelada en una u otra manifestación como el "auxilio gratuito entre campesinos" *(mutirao).*
¿Dónde buscar las condiciones de las cuales hubiese surgido una conciencia popular democrática, permeable y crítica, sobre la cual se hubiese podido fundar auténticamente el Estado democrático? ¿En nuestra colonización basada en el gran dominio? ¿En las estructuras feudales de nuestra economía? ¿En el aislamiento en que crecimos aun internamente? ¿En el todopoderosísimo señor de las “tierras y campesinos"? ¿En la fuerza del capitán mayor, del sargento mayor, de los gobernadores generales? ¿En la fidelidad a la Corona? ¿En aquel gusto excesivo a la "obediencia" a que Saint-Hilaire se refiere diciendo que se adquirió ¡unto con la leche que se mamó? ¿En los centros urbanos creados verticalmente? ¿En las innumerables prohibiciones a nuestra industria, a la producción de tocio aquello que afectase los intereses de la Metrópoli? -¿En nuestros deseos a veces líricos de libertad, sofocados por la violencia de la Metrópoli' ¿En la educación jesuita, a la que realmente mucho debemos, pero que en gran parte es verbosa y superpuesta a nuestra realidad? ¿En la inexistencia de instituciones democráticas? ¿En la ausencia de diálogos por medio de los cuales surgimos y crecemos? ¿En la autarquía de los grandes dominios, que asfixia la vida de las ciudades? ¿En los prejuicios contra el trabajo manual, mecánico, esclavo, que agrandaba cada vez mis la distancia social entre los hombres? ¿En las cámaras y senados municipales de la Colonia, formados por hombres cuyos nombres debían estar inscritos en los libros de la nobleza; cámaras y senados de los que no podía participar el hombre común, en cuanto hombre común? ¿En el descuido de la educación popular siempre relegada? ¿En las condiciones por las cuales hubiéramos podido crear y acrecentar disposiciones mentales críticas y, por eso mismo, democráticas? ¿En la fuerza de las ciudades fundadas en el poderío de una burguesía enriquecida con el comercio, que sustituya el poder del patriciado rural en decadencia?

No, éstas no eran condiciones para poder constituir aquel "clima cultural específico" para el surgimiento de los regímenes democráticos referidos por Barbu. La democracia que antes que forma política es forma de vida se caracteriza sobre todo por la gran dosis de transitividad de conciencia en el comportamiento humano, transitividad que no nace y no se desarrolla salvo bajo ciertas condiciones, en las que el hombre se lance al debate, al examen de sus problemas y de los problemas comunes, en las que el hombre partícipe,

"Una reforma democrática —afirma Zevedei Barbu— o una acción democrática en general debe hacerse no solo con el consentimiento del pueblo, sino con sus propias manos. Esto es una verdad. Exige ciertas calificaciones. A fin de construir su sociedad con 'sus manos', los miembros de un grupo deben poseer considerable experiencia y conocimiento de la cosa pública *(public administration).* Necesitan, igualmente, ciertas instituciones que les permitan participar en la construcción de su sociedad.

Necesitan, sin embargo, algo más que todo esto; necesitan una específica disposición mental *(frame of mind),* esto es, cimas experiencias, actitudes, prejuicios y creencias compartidas por todos o al menos por una gran mayoría.

Hasta que no se dio la "descomposición" de la sociedad brasileña, permitiendo entonces cierta participación, sucedía exactamente lo contrario: el alejamiento del pueblo, su "asistencialismo".

Lo que puede afirmarse, de modo general, es que, salvo pocas excepciones, o bien el pueblo quedaba al margen de los acontecimientos o bien participaba en ellos como simple "algazara" y no porque tuviese voz, El pueblo asistió a la proclamación de la República "atentado'-', fue la afirmación de Arístides Lobo, repetida por todos. Atontado continúa asistiendo a los más rédenles retrocesos del proceso brasileño. Tal vez ahora, en el caso del reciente golpe militar, ya no sea tan tonto, ya que comienza a comprender que los retrocesos se clan por causa de sus avances. Comienza a comprender que es su creciente participación en los acontecimientos políticos brasileños lo que asusta a las fuerzas irracionalmente sectarias, lo que amenaza sus privilegios,

Nos manteníamos "mudos" y quietos hasta que comenzaron las primeras alteraciones que afectaron las fuerzas que mantenían la sociedad cerrada en equilibrio. Con la quiebra de ese equilibrio, provocado, como ya señalamos en el primer capítulo, por factores internos y externos, se desplomó la sociedad, entrando entonces en la fase de transición, Pero, contrariamente, estas alteraciones se iniciaron al finalizar el siglo pasado, cuando se restringió el tráfico de esclavos y, después, con la total abolición de la esclavitud. Sucedió esto porque capitales destinados a la compra de esclavos se encontraron de un momento a otro sin destino, comenzaron a usarse en actividades industriales incipientes. De esta forma, además de la supresión del trabajo esclavo —lo que provocaría una política de atracción de inmigrantes a tierras brasileñas que vendrían a apoyar nuestro desarrollo—, comenzamos los primeros intentos de "crecimiento interno" en nuestra economía.

"En ningún momento del siglo XIX —dice Fernando de Azevedo—, después de la Independencia, se producirían acontecimientos tan importantes para la vida nacional como sucedió durante el último cuarto de ese siglo, en que se verificó el primer avance industrial, se estableció una política inmigratoria, se abolió el régimen de esclavitud, se inició la organización del trabajo libre y se experimentó, por primera vez, un nuevo régimen político. .. Mientras tanto —continúa el maestro brasileño— el comienzo del avance industrial en 1885, el vigoroso impulso civilizador debido a la inmigración, la supresión del régimen de la esclavitud que, aun cuando se produjo de repente como en los Estados Unidos, coincide con un gran aumento de la producción, y la nueva economía basada en el trabajo libre contribuyeron a la transformación de la estructura

ecónomo y social, que no podía dejar de modificar los hábitos y la mentalidad sobre todo de las poblaciones urbanas.
Pero fue exactamente en este siglo, en la década del 20 al 30, después de la primera gran guerra, y más acentuadamente después de la segunda cuando nuestro desarrollo industrial, en cierto sentido desordenado, recibió su gran impulso. Y con él, el desarrollo creciente de la urbanización que, digamos de paso, no siempre revela desarrollo industrial y crecimiento, en las regiones más fuertemente urbanizadas del país. De ahí el surgimiento de ciertos centros urbanos que revelan más "hinchazón" que desarrollo, para usar la expresión de un sociólogo brasileño.
Estas alteraciones —como señala Fernando de Azevedo— habían de reflejarse en toda la vida nacional. Se unirían a tantos oirás que se daban en el campo cultural, en el campo de las artes, de la literatura, en el campo de las ciencias, revelando una nueva inclinación: el estudio. La identificación con la realidad nacional, su conocimiento. La búsqueda cíe planificación sustituyendo así los esquemas importados. El trabajo de SUDENE (Superintendencia de Desarrollo del Nordeste) bajo la dirección del economista Celso Furtado, realizado antes del golpe militar, es un ejemplo de esta planificación.
El país comenzaba a encontrarse consigo mismo. Su pueblo que emergía iniciaba sus experiencias de participación. Todo esto provocaba choques entre los viejos y los nuevos temas.
La superación de la inexperiencia democrática por una nueva experiencia: la de la participación, espera la superación de la irracionalidad que vive hoy el Brasil, agravada por la situación internacional.
Es temprano afirmar aún hasta dónde podría superarse esta inmovilidad sin herir intensamente la línea que el proceso parecía revelar, y sin provocar, por ello mismo, formas mucho más graves de regresión.
Es posible que la intensa emocionalidad que dirigió los irracionalismos sectarios pueda lograr un nuevo camino dentro del proceso, que lo conduzca a una más lenta aproximación a formas más auténticas y humanas de vida para el hombre brasileño.